



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

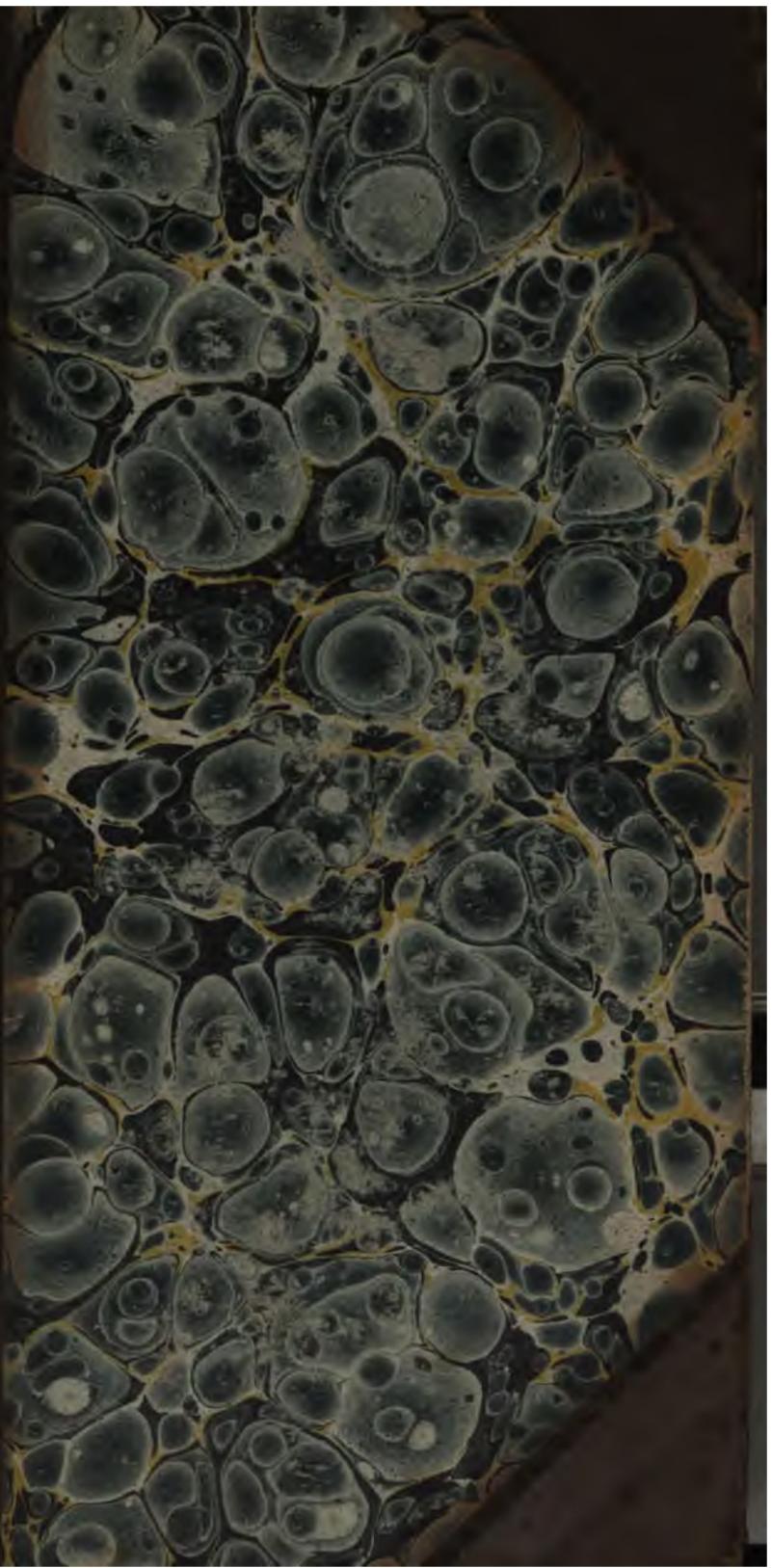
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



(778)

Per. 14198 e. 238
1886 (1)







Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit
D. Gieseley, D. Lücke und D. Ritsch,

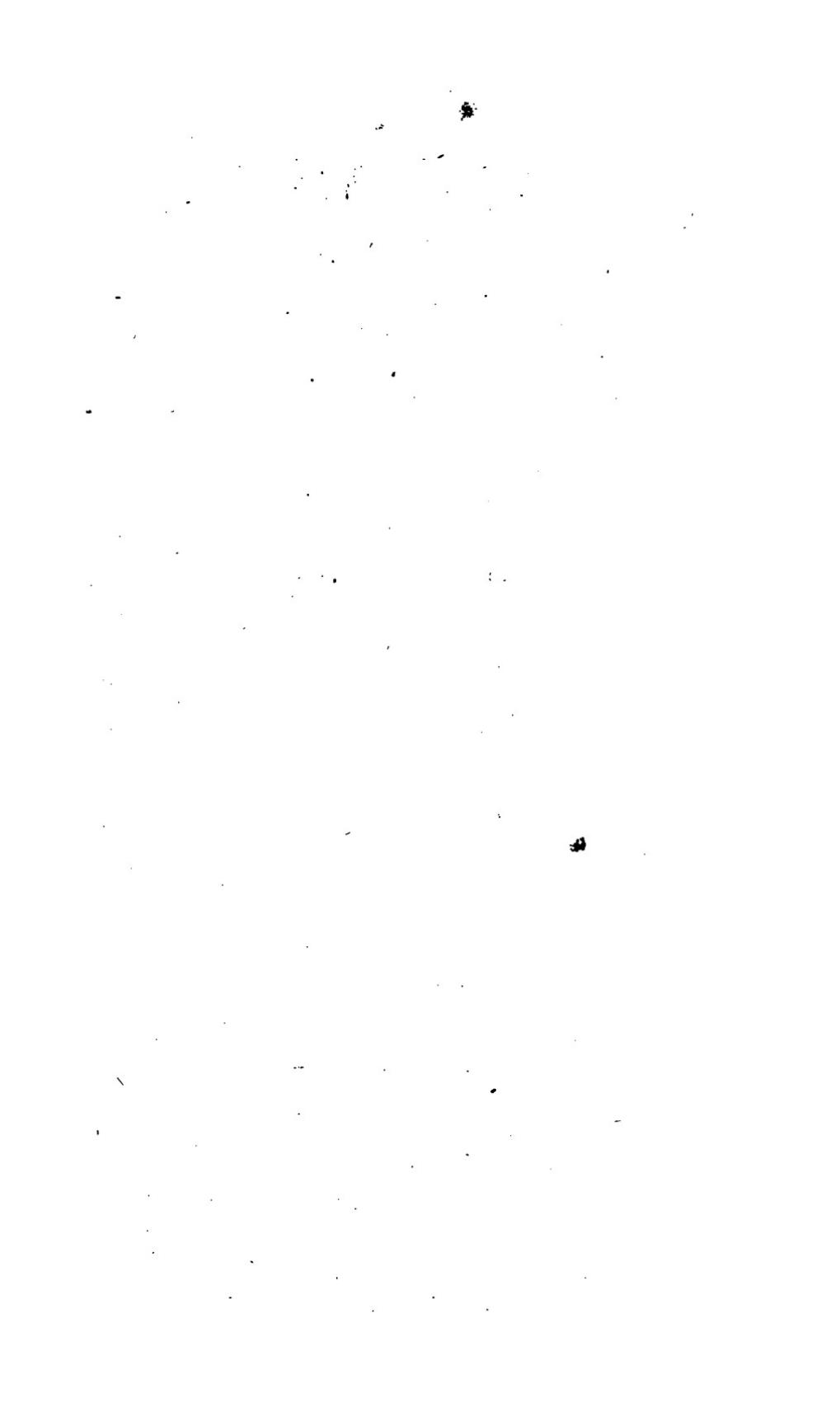
herausgegeben
von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

1836.
Neunter Jahrgang.
Erster Band.



Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1836.



Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesammte Gebiet der Theologie,
in Verbindung mit
D. Gieseler, D. Lüdke und D. Ritsch,
herausgegeben
von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Sahrgang 1836 erstes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1836.



Inhalt des Jahrgangs 1836.

Erstes Heft.

Abhandlungen.	Seite
1. Ullmann, über Partei und Schule, Gegensätze und deren Vermittelung	5
2. Sonntag, über die Eintheilung der zehn Gebote	61
3. Schweizer, ob in der Stelle Matth. XI, 12. ein Lob oder ein Tadel enthalten sey?	90

Gedanken und Bemerkungen.

1. Kling Bemerkungen über einzelne Stellen des Evangeliums Johannis	125
2. Knut über die Kanonensammlung des Bischofs Remesius von Chur	161
3. Hänsel über die richtige Auffassung der Worte Pauli 1 Thessal. 5, 21 f.	170

Recensionen.

Göschel von den Beweisen der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, rec. von Weise	187
---	-----

Übersichten.

Übersicht der theologischen Literatur in der Schweiz in den Jahren 1831 bis Mitte 1835. (Beschluß)	219
--	-----

Zweites Heft.

	Seite
Abhandlungen.	
1. Weise, über die christliche Eschatologie	269
2. Meier, über die Briefe des Ignatius	340
3. Ueber den Protestantismus in Frankreich	382
Gedanken und Bemerkungen.	
1. Tholuck, über die Sünde wider den heil. Geist	401
2. Rütenik, über die Nottaufe	417
3. Suskind, über Luc. 8, 1.	431
4. Ulrich, über die Zeit der Absfassung des Galaterbriefes	448
5. Rettig, über einen Evangeliencodex zu St. Gallen	465
Recensionen.	
1. Udermann, das Christliche im Plato; rec. von Nißsch	471
2. Dasselbe Werk; rec. von Ritter	486
3. Dittenberger, über Predigerseminarien; rec. von Ullmann	517
Uebersichten.	
Umbreit, Uebersicht der alttestamentlich - oriental. Litteratur	537

Drittes Heft.

Abhandlungen.	
1. Weizel uehrchristliche Unsterblichkeitslehre	579
Gedanken und Bemerkungen.	
1. Lücke exegetische Miscellen	643
2. Kling Bemerkungen über einzelne Stellen des Evangeliums Johannis (Schluß)	661
3. Lange biblisch - theologische Erörterungen	693
Recensionen.	
1. Reiche's und Kellner's Commentare zum Briefe Pauli an die Römer, rec. von Dr. Kling	731

Inhalt.

III

Seite

2. Hülsemann's Geschichte der Auferweckung des Lazarus, rec. von Dr. Heydenreich	753
3. Strauß's Leben Jesu, rec. von Ullmann und Dr. J. Müller	770

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Weizel urchristliche Unsterblichkeitslehre	895
2. Ueber den Knecht Gottes Jes. 40—66.	982

Gedanken und Bemerkungen.

1. Umbreit krit. Bemerkung zum 8. Psalm	1007
---	------

Recensionen.

1. Mayerhoff's historisch-krit. Einl. in die petrinischen Schriften; rec. von Bleek	1021
2. Ullmanni de Berylo commentatio; Selbstanzeige von Ullmann	1073

Uebersichten.

Uebersicht der systematisch-theolog. Litteratur seit 1894; von Rießh	1093
---	------



A b h a n d l u n g e n.



1.

Ueber Partei und Schule, Gegensäße und deren Bermittelung.

A n d e u t u n g e n

von

Dr. C. Ullmann.

Unwichtig sind die Gegenstände gewiß nicht, auf welche die Ueberschrift hinweist; es sind Punkte, von denen aus unser gesammtes wissenschaftliches Leben bewegt und der gewaltigste Einfluß auf das Ganze wie auf Einzelne geübt wird. Sie verdienen also gewiß eine genauere Betrachtung. Vollständig können wir sie hier nicht behandeln, da wir vermeiden möchten, schon Gesagtes und Bekanntes auszuführen und das endlose Reden über Rationalismus und Supernaturalismus zu mehren; wir begnügen uns also, Andeutungen zu geben, einer günstigen Fügung überlassend, ob dieselben dazu dienen können, andere zu weiterem Denken anzuregen und namentlich Jüngere in dem ungeheuern Gewirre theologischer Bestrebungen einigermaßen zu orientiren, auch wohl über die Richtung, welcher diese Zeitschrift dient, mehr in's Klare zu sehen.

Unter den Theologen, die einen erregbaren, lebendigen Sinn haben und die sich nach außen hin nicht ganz abschließen, mag es wenige geben, denen es nicht mitunter recht unheimlich und verdriestlich bei der Theologie zu Muthe geworden ist; ich meine nicht, bei der Theologie

an sich, sondern bei ihrer jetzigen Erscheinung. Je erhabener die Idee der Wissenschaft vor uns steht, desto verlebender wird uns oft die Wirklichkeit derselben. Gewiß, die Betrachtung des Göttlichen in seiner unendlich vielgestaltigen Offenbarung, die Erforschung des religiösen Lebens nach seinem Wesen und in dem ganzen Reichthume seiner Erscheinungen ist eine hohe, erhebende, beneidenswerthe Thätigkeit des Geistes; aber wenn wir nun, durchdrungen von der Herrlichkeit der Wissenschaft in ihrer urbildlichen himmlischen Gestalt, hinaustreten aus der Stille der Forschung und Betrachtung auf den Markt der Meinungen und in das Gewühl der verschiedenartigsten Bestrebungen, wie unerquicklich muß es uns zu Muthe werden! Wie da die Stimmen durcheinander tosen, die Massen sich drängen, die Leidenschaften gegen einander arbeiten, so daß wir oft nur den Eindruck einer unendlichen Verwirrung empfangen, und für das Ruhige, Schöne, Edle kaum ein Raum vorhanden zu seyn scheint!

Eine Hauptursache dieser verworrenen Erregung ist ohne Zweifel das Parteiwesen. Die Partei gibt dem Denken, dem Willen, der Leidenschaft des lenkenden Hauptes eine vertausendfachte Gewalt. Durch die Parteien geht das Streben der Einzelnen in die Bewegung der Massen über, und diese handeln und wirken, als ob sie eine einzige Person wären. Die Massen haben aber immer, auch wenn sie von den ausgezeichnetsten Köpfen geleitet sind, etwas Leidenschaftliches und Blindes; ja durch ihren Zusammenstoß entsteht, wie der Blitz durch zusammenstoßende Wolken, erst recht das Feuer der Leidenschaft. Diese leidenschaftliche Aufregung ist natürlich dem ruhigen, besonnenen Mann auf dem Gebiete der Wissenschaft, wo so viel auf die Besonnenheit ankommt, in hohem Grade zuwider. Er möchte wohl im Unmuth alle Parteiung vernichtet wissen. Aber wir dürfen nicht zu rasch seyn und nicht Gott selbst vorgreifen wollen. Wir müssen auch be-

denken: Parteien sind zu allen Zeiten und auf jedem Gebiete des Lebens gewesen, sie sind die Grundlage der Bewegung nicht allein zum Schlimmen, sondern auch zum Guten, denn auch dieses wird, wie z. B. die Reformation, nur durch umfassenderes Zusammenwirken und nicht ohne die Kraft edler Leidenschaft vollbracht; sie scheinen also zur Natur der menschlichen Entwicklung zu gehören und nicht schlechthin verworfen werden zu dürfen. Ja es hat nicht an Stimmen gefehlt, welche es als Pflicht darstellen, sich namentlich im wissenschaftlichen und kirchlichen Leben einer Partei anzuschließen oder eine solche zu bilden; man hat die Parteilosigkeit als Schwäche oder Beschränktheit angesehen, und nur im Zusammenhandeln mit einer Partei das Mittel finden wollen, einen größeren Zweck im Leben zu erreichen. Gleicherweise verhält es sich mit dem Gehören zu einer Schule. Auch das Schulenwesen wird von vielen als Hauptquelle des Unheils in der Wissenschaft betrachtet, während andere es für wesentlich halten und die Theilnahme daran wo nicht als unerlässliche Pflicht darstellen, doch wenigstens praktisch empfehlen. — Unter solchen Umständen können wir wohl ernster fragen: was ist Partei und Schule? In welchem Sinne mögen sie nothwendig und gut seyn, in welchem verwerflich? Ich würde nicht, von wem diese Fragen in Beziehung auf Kirche und Theologie vollständiger beantwortet wären und achtet es daher nicht für überflüssig, eine kurze Beantwortung zu versuchen.

1. Partei und Schule.

Partei und Schule sind schwankende, vieldeutige Begriffe; es hängt alles davon ab, wie man sie genauer bestimmt. Ganz allgemein genommen ist Partei ein mehr oder minder geschlossener Kreis von Männern, die sich zu gemeinsamem Wirken vereinigt haben, um gewisse Grund-

sähe und Lehren durchzusehen über eine Absicht im Leben zu erreichen. Parteimann ist derjenige, der sich einem solchen Vereine mit voller Entschiedenheit anschließt, oder wenn wir es noch mehr gesteigert denken, der nur in solchem Zusammenwirken sein geistiges Leben und seine Bedeutung hat, der in diese gemeinsame Bestrebung ganz aufgeht. Parteilos ist der, welcher einem solchen gemeinsam handelnden Kreise nicht angehört, sondern für sich nach eigenem Gutdünken handelt. Von Parteilosigkeit haben wir aber Unparteilichkeit zu unterscheiden. Als unparteiisch nämlich erkennen wir denjenigen, er mag übrigens einer Partei angehören oder nicht, welcher offen und empfänglich ist auch für das Gute fremder, selbst relativ entgegengesetzter Bestrebungen, der das Wahre und Schöne überall anerkennt, wo er es finden mag, den wahrhaft Freisinnigen, geistig Offenen und Empfänglichen, während der Parteiische mit einer solchen Leidenschaft, Abschlossenheit und Beschränktheit, sey es des Geistes oder des Herzens oder beider zugleich, sich der Partei zu eigen gibt, daß er für etwas Gutes und Lobenswerthes außerhalb derselben gar keinen Sinn und Verstand mehr hat. Unparteiisch zu seyn, ist eine allgemein menschliche und wissenschaftliche Pflicht, denn es ist die natürliche Forderung der Gerechtigkeit und Willigkeit in der Beurtheilung Anderer, und kein Mensch, selbst nicht der entschiedenste Parteimann, wird sich rühmen, parteiisch zu urtheilen oder zu handeln. Parteilos zu seyn dagegen kann, je nachdem das Wort gefaßt wird und je nachdem die gegebenen Verhältnisse sind, auch als etwas Verwerfliches angesehen werden. Solon verlangte, daß bei öffentlichen Zwiespalten jeder Bürger sich auf eine Seite schlagen müsse, und es gibt allerdings Fragen und Zustände, wo es eine Schmach ist, nicht Partei zu ergreifen. Versteht man unter Partei überhaupt nur die Entschiedenheit für eine bestimmte Denkart und Richtung im religiösen, wissenschaftlichen, bürgerli-

über Partei und Schule, Gegens. u. d. Vermittel. 9

hen Leben, so kann der reifere, durchgebildetere Mann nicht parteilos seyn; er muß wissen, was er will und muß dies mit allem Ernst verfügen. Enweder hat er noch keine Wahrheit, dann ist seine höchste Aufgabe, sie zu suchen; oder er hat sie gefunden, dann muß er für sie leben und sterben. Ebenso muß jeder bei wichtigen Lebensfragen ohne Zaudern und Schwanken ergreifen und thun, was nach seiner Ueberzeugung das Beste ist. Aber diese Entschiedenheit für erkannte Wahrheit oder für das Rechte in einem einzelnen vorliegenden Fall ist man doch nicht eigentlich gewohnt und berechtigt Partei zu nennen; unter Partei versteht man in der Regel etwas Abgeschlosseneres, Specielleres, und nicht blos eine Festigkeit und Gemeinsamkeit der Ueberzeugung, sondern hauptsächlich auch ein gemeinsames Handeln, eine mehr oder minder organisierte Praxis, um gewisse Grundsätze geltend zu machen; auch bezieht sich Partei nicht sowohl auf das Handeln in einem einzelnen Falle, als vielmehr auf die ganze Stellung im Leben.

Der Boden, auf dem die Parteien sich hauptsächlich zu bilden pflegen, sind der Staat und die Kirche, der Boden für die Schulen Kunst und Wissenschaft. Diese sind das Allgemeine, der umfassende Kreis des wirklichen oder idealen Lebens, die Partei und Schule das Besondere; Abgegrenzte innerhalb dieses Kreises. Nun wird man individuelle, enger zusammengeschlossene Lebenskreise innerhalb so unermesslicher Sphären, wie Kirche und Wissenschaft sind — denn von diesen allein wollen wir hier handeln — an sich nicht verworfen können: sie individualisieren und bereichern das Leben, sie fördern die Bewegung der Geister, sie geben jedem Gedanken und jeder Denkweise die möglichst vollendete Durchbildung. Es kommt alles auf ihre Beschaffenheit an. Zunächst möchte man sagen: die Partei ist ganz zu beurtheilen nach ihrem Inhalt und Ziel; die rechte Partei ist diejenige, die der Wahr-

heit zugethan ist; die Wahrheit muß doch auch eine Partei haben und an diese muß jeder Redliche sich anschließen. Allerdings, von der obigen Basis der Partei können wir nicht abssehen; aber hier tritt immer die große Frage ein: was ist denn nun im Parteikampfe das allein Wahre? Alle Parteien machen Anspruch auf Wahrheit, oder innerhalb der Kirche auf christliche Wahrheit; und in der Regel ist auch keine ganz davon ausgeschlossen, denn was einen Theil der Menschheit im Großen und Ganzen bewegt, das kann nicht baare Lüge und Täuschung seyn. Vorzugsweise aber Vertreterin der Wahrheit ist diejenige Partei, die den geistigen Bildungsmoment, der in der Zeit liegt, in sich schließt, die einen wesentlichen Fortschritt, sey es nun auf einem besondern Gebiet oder in der welthistorischen Entwicklung überhaupt bezeichnet; hierüber muß jedoch mehr die Folgezeit, der große Bildungsgang der Menschheit selbst entscheiden; im Augenblick ist es nicht immer zweifellos zu erkennen. Wir werden uns also mehr an formelle Kriterien zu halten haben, wenn wir gute und schlechte Partei unterscheiden wollen. Es sind hauptsächlich folgende: 1) die gute Partei entsteht, sie wächst von selbst, die schlechte wird gemacht; 2) die gute Partei duldet, ja sie fördert das freie Geistesleben der Einzelnen, die ihr angehören, die schlechte hemmt oder unterdrückt es; 3) die gute Partei wirkt wohlthätig auf das höhere Ganze, von dem sie ein Theil ist, zurück, indem sie eine zurückgedrängte Seite des geistigen Lebens hervorhebt, ohne alles andere dagegen schlechthin auszuschließen, sie dient als belebendes Glied; die schlechte wirkt nachtheilig, weil sie das Ganze von ihrem beschränkten Standpunkt aus beherrschen, weil sie nicht Glied, sondern dominirendes Haupt seyn will.

Die Partei im loblichen Sinne stellt sich dar, wie ein geistiges Naturproduct, wie ein selbstständiges Gewächs im freien Garten des Lebens. Das materielle und formelle

über Partei und Schule, Gegens. u. d. Vermittel. 11

Kennzeichen fällt hier in eins zusammen; was in der Zeit liegt, was eine Nothwendigkeit in der Fortbildung des Geistes, also ein natürliches Leben und innere Wahrheit hat, das macht sich von selbst geltend, das besitzt magnetische Kraft und braucht nur ausgesprochen zu werden, um Verleger und Vertheidiger zu sammeln. Dadurch bildet sich die rechte Partei als eine Gemeinschaft solcher Männer, die von demselben Geiste getrieben, in ihren Ueberzeugungen aus inneren Gründen zusammenstimmend, auch im Leben näher zusammen treten, um die erkannte und jedem theure Wahrheit gemeinsam zu vertheidigen, um eine wesentliche, aber vielleicht vernachlässigte, verkannte, unterdrückte Seite des religiösen und kirchlichen Lebens frisch geltend zu machen, um entgegengesetzte falsche Bestrebungen kräftig zu bekämpfen. Aber wo solche Gemeinschaft nur ruhet auf dem Bewußtseyn einer inneren Nothigung und der Gebundenheit durch die reine Kraft der Wahrheit, da wird sie zugleich die freieste seyn; sie wird nur die Wahrheit selbst wirken und walten und in jedem auf eignethümliche Weise sich gestalten lassen; der Kampf für die Wahrheit wird nur geführt werden mit geziemenden Waffen des Geistes, durch rede und Schrift, in ruhigem Vertrauen auf die natürliche Anziehungskraft und den gewissen Sieg der Wahrheit, ohne ängstliches und unwürdiges Streben nach Macht und Einfluß, ohne kleinliche Betriebsamkeit, ohne persönliche Gehässigkeit und ausschließende Unbuldsamkeit, selbst mit Liebe, wenigstens mit billiger Anerkennung des Wahren und Guten auch auf Seiten der Gegner. Solches Zusammenwirken kann dem kirchlichen Leben nur förderlich seyn, weil es eine bestimmte, aus innerster Ueberzeugung entsprungene Richtung mit Energie durchsetzt, und jede entschiedene Entwicklung einer Denksart, die auf geistiger Nothwendigkeit beruht, immer wohltätig ist; eine solche Partei reift sich auch nie selbstsüchtig von dem Ganzen los, sondern wirkt stets im Bewußt-

seyn des Ganzen und für dasselbe, um es in seine volle Gesundheit und Schönheit herzustellen; sie sucht die Ehre des Ganzen, nicht der Genossenschaft und des Hauptes, und will gerne wieder zurücktreten, oder wird vielmehr von selbst sich auflösen, wenn der Zweck, die Erneuerung und Verbesserung des kirchlichen Gesamtlebens an krankhaften Stellen, erreicht ist.

Die Partei im verwerflichen Sinne dagegen ist ein Kunstproduct, eine Treibhauspflanze: sie liegt nicht im geistigen Bedürfniß, in der Natur der Sache, sie muß also verabredet, gemacht und künstlich erhalten werden. Sie ist eine durch überlegte, berechnete Einwirkung Einzelner zusammengebrachte Gemeinschaft, die sich in abgeschlossener Besonderheit der Denkart von dem Zusammenhange des Ganzen ablöst und Zwecke verfolgt, die weniger im Interesse des Ganzen als der Einzelnen gegründet sind. Sie ist die erweiterte und durch reichere Mittel unterstützte Selbstsucht, der Egoismus einer ganzen Gesamtheit, einer großen moralischen Person. In materieller Beziehung liegt ihr Grundfehler darin, daß sie eine Seite, ein Princip des kirchlichen Lebens, welches übrigens seine volle Wahrheit und Berechtigung haben kann, ausschließlich und bis zur gänzlichen Zurückdrängung oder Vernichtung der andern, ebenso berechtigten Grundlagen des Kirchenthums geltend macht, z. B. das Princip der Freiheit in der Kirche ohne alle Berücksichtigung der Einheit, das Princip der Einheit ohne Berücksichtigung der Freiheit, so daß auch das an sich Wahre durch seine Abtrennung von andern Wahrheiten, durch seine Isolirung zu etwas Falschem wird; in formeller Beziehung hat sie den Grundfehler, daß sie etwas Ausschließendes und Dominirendes hat, daß sie mit selbstsüchtiger Unduldsamkeit nach Alleinherrschaft strebt. Da sie nicht auf dem Wege der Freiheit, der inneren Nöthigung durch die Wahrheit gebildet ist, so erkennt sie auch weder das Recht der individuellen Freiheit,

noch die Macht der Wahrheit vollkommen an, sondern sucht durch äußere Mittel zu wirken und die Ihrigen auf eine ängstliche beschränkende Weise zusammenzuhalten: sie wird daher Furcht und Hoffnung in den Gemüthern erregen, Aussichten eröffnen, die Kräftigen durch Ehrgeiz locken und die Schwachen durch Machtprüche einschüchtern, sie wird entweder Demagogie treiben oder Vornehme und Einflusreiche zu gewinnen suchen, oder beides zugleich, sie wird Menschen jeder Art an sich ziehen, auch solche, die ohne das Parteiinteresse keinen Werth hätten, sie wird eine ganz eigenthümliche, unruhige Betriebsamkeit entfalten, eine kleine Kirche in der großen bilden und durch dieselbe alles eine, jede andere Richtung unterdrückende, dominante Stellung zu gewinnen suchen. Wo solches Parteiwesen, welche Richtung es auch haben mag, erst eingewurzelt und organisiert ist, da bleibt der Unseggen nicht aus: die gerechte wechselseitige Würdigung der Ueberzeugungen und Bestrebungen, die brüderliche Verständigung hört auf, die persönlichen Verhältnisse werden vergessen, die Meinungsverschiedenheit wird aus den schlechtesten Quellen abgeleitet, der Gegner gilt als Feind, der Irrende als Verbrecher und jeder Mensch nur das, was er der Partei ist; selbst der Zorn, der im reinen Kampfe für Wahrheit etwas Schönes und Großes hat, flammt nicht mehr in der Seele auf, sondern an seine Stelle tritt ein kalter, von Liebe entblößter Fanatismus. Das ist das funteste Ende des falschen Parteiwesens. Aber nur selten erreicht es diese Spitze. Häufiger stäubt eine solche Partei, als eine erkünstelte, auch bald wieder aus einander, wenn die äußeren Einflüsse aufhören und die Leute wieder mehr in ihren natürlichen Zustand zurückkehren.

Wie die Partei etwas Gemeinsames ist in den Sphären des öffentlichen Lebens, in Staat und Kirche, so ist die Schule etwas Gemeinsames in den Sphären des innerlichen Lebens, in Kunst und Wissenschaft. Schule bezeich-

net etwas Fortgepflanztes, ein Festhalten an dem Einfluß eines originellen Lehrers, eine Lehrtradition. Sie kann theils im Inhalte der Lehre, theils in der Methode liegen. Beides hängt immer bis auf einen gewissen Grad zusammen, ist aber auch theilweise zu trennen; manche eignen sich mit leichter Mühe die Hauptresultate eines Lehrers an, ohne dessen Gedankenprozeß durchzumachen, andere bewächtigen sich der Methode des Lehrers, um diese Form mit einem fremden Inhalte zu erfüllen. Von der kritischen Philosophie sind viele Resultate in die philosophischen und theologischen Schulen übergegangen, aber die lebendige Kritik des Urhebers, die fort und fort gelbt werden sollte, ist bei den Nachfolgern wieder zu etwas Stehendem, zum Dogmatismus geworden; aus Schleiermacher's Lehre haben manche sich einzelne Säße oder auch die Hauptresultate herausgenommen, ohne dessen Dialektik zu üben; Hegel's Methode wird von mehreren Schülern angewendet, um einen ganz andern Inhalt zu begründen. Wir werden also hier verschiedene Stufen unterscheiden müssen; der Schüler im strengsten Sinne hält das System und die Methode, den Inhalt und die Form des Lehrers fest; solches Schulenthum finden wir besonders im Mittelalter, wo zum Theil durch Jahrhunderte Inhalt und Methode sich gleich bleiben, so daß auch in dieser Beziehung die Theologie des Mittelalters, als Festhalten an gegebener Lehrtradition, mit Recht Schultheologie genannt wird; im weiteren Sinne ist Mitglied einer Schule, wer die Methode eines Lehrers, im weitesten, wer nur dessen Hauptresultate sich angeeignet hat. Die Schule wird an sich so wenig zu verworfen seyn, wie die Partei; in der Kunst, besonders in der Malerei, ist die Zulässigkeit, ja Richtigkeit der Schulen so anerkannt, daß man ohne alle tadelnde Nebenziehung von einer florentinischen, venetianischen, deutschen Schule spricht; aber auch in der Wissenschaft muß es kleinere Lebensphären geben, damit das Ganze sich stets

über Partei und Schule, Gegens. u. d. Vermittel. 13

erfrische und den vollen Reichthum seiner Bildungen enthalte. Es kommt hauptsächlich darauf an, ob solches Zusammenschließen von Gleichstrebenden auf geistiger Freiheit, auf innerem Bedürfnisse beruht, und ob dabei die Einzelnthümlichkeit bewahrt bleibt, oder nicht. Eine Schule im besseren Sinne wird erzeugt durch die natürliche Zusammenziehungskraft der Sache, sie bildet sich, wenn ein Mann von schöpferischem Geist und belebender Eigenthümlichkeit durch die freie Macht der Mode und des ganzen Wesens eine Zahl von Jüngern um sich sammelt, die, vor ihm zuerst erregt und bestimmt, dieselbe Richtung verfolgen, aber jeder in selbstständiger Weise, seiner Individualität gemäß, ohne sich einer Hegemonie des Meisters oder der Genossenschaft zu unterwerfen oder das einmal festgestellte System als den Markstein wissenschaftlicher Schöpfung anzusehen. Im schlimmen Sinne dagegen wird eine Schule zusammengesbracht, wenn ein abgeschlossenes System, vielleicht gar in einer besondern Manier der Sprache, in einer traditionellen Form, als die ein für allemal fertige, höchste Wahrheit herrschend gemacht und dadurch alle freie Selbstbewegung, alle naturgemäße Entwicklung der Individualität aufgehoben oder niedergebeugt, also eine Schaar von wissenschaftlichen Nachahmern gebildet wird. Jenes ist eine freie, dieses eine knechtische Schule. Der Meister einer freien Schule wirkt anregend, begeisternb, bestreitend, er stellt sich selbst als ein Wahrheitssuchender in den Kreis suchender Schüler, duldet ihre Freiheit, freut sich ihrer selbstständigen Entwicklung und liebt sie auch noch, wenn sie ihm als edle Widersacher entgegentreten; der Meister einer knechtischen Schule wirkt niederschlagend, bindend, vorschreibend und ausschließend, er will nur das von ihm Gefundene anerkannt und durch seine Schüler, als Werkzeuge, herrschend gemacht wissen. Wie in der falschen Partei, so ist auch in der falschen Schule ein stolzes, alles andere verachtendes Bewußtseyn an-

schließlichen Wahrheitsbesitzes, ein Heben, Tragen, Löben und Fördern der Angehörigen mit Zurückweisung aller Andern, und ein in der Wahl der Mittel nicht immer sehr zartes und gewissenhaftes Streben nach wissenschaftlicher Herrschaft. Die Art, wie sich dieses falsche Schulwesen in kritischen Blättern und in dem ganzen Betriebe der Litteratur ausdrückt, ist bekannt genug und bedarf keiner Schilderung. In unzähligen Fällen wird gar nicht gefragt, was eine Leistung an sich werth sey, sondern nur, wie sie sich zur Schulmeinung verhalte, wie weit sie dafür zu brauchen sey oder nicht. Jeder, der nicht geradezu Kind ist in der Litteratur, weiß, wie in Parteiblättern die geringfügigsten Schriften, die mit dem Strome schwimmen, gepriesen, dagegen die bedeutendsten geistigen Erscheinungen, die sich ihm entgegenstellen, entweder ignorirt oder nur mit einer unbilligen Polemik behandelt werden, wie kein Talent, keine Tüchtigkeit, selbst das Genie nicht bestehen kann, wenn es nicht die Farbe der Partei und Schule trägt; was freilich auch nicht wenig dazu beigetragen hat, um die Autorität der kritischen Journale besonders bei den Einsichtsvolleren zu brechen.

Fragt es sich nun, wie das Partei- und Schulwesen von dem wissenschaftlichen Manne praktisch zu behandeln sey? so haben wir Folgendes zu antworten: eines lebendigen, aus wahrer Ueberzeugung und Liebe entsprungenen Zusammenwirkens Gleichgesinnter auf dem offenen Boden der Kirche und Wissenschaft, wobei jeder sich ausspricht, wie der Geist der Wahrheit und die Stimme des Gewissens ihm gebieten, einer solchen freien Vereinigung edler Kräfte wird auch der unabhängige Theologe sich freuen, er wird ihr gern beitreten, wo sie schon ist, oder sie bilden helfen, wo sie noch nicht ist; aber er wird das bei gegen sich und andere die strengste Wachsamkeit ausüben, daß nicht etwas Falsches und Leidenschaftliches, unverständiger Eifer, Engherzigkeit, Hochmuth, Verdarn-

mungssucht und wie das ganze Gefolge heißt, sich einmische und das ursprünglich Gute in etwas Verderbliches umwandle. Der falschen Partei und Schule dagegen, wie wir sie geschildert haben, mag sie auch mit den glänzenden Namen und Gaben geschmückt seyn, wird sich das freie Mitglied einer größeren Kirchengemeinschaft, der selbstständige Gelehrte nie hingeben, er wird ihren nachtheiligen Einflüssen fest und ruhig entgegentreten und andere davor zu bewahren suchen. Aber er wird sich hier auch nicht mit vergeblichen Versuchen abmühen oder mit falschen Hoffnungen täuschen. Haben sich die Parteien im schlimmen Sinne erst ausgebildet, so sind sie blos durch Einwirkung von außen weder zu versöhnen, noch zu beseitigen; man muß sie bestehen lassen, bis sie in sich selbst zerfallen, aber zugleich dem Schaden, den sie stifteten können, zu begegnen suchen. Die gutmütigen Versuche, feindselige Parteien zu vereinigen, sind philanthropische Träume, die kein Resultat haben können. Es hilft auch wenig, den Parteien zuzurufen: seyd doch nicht leidenschaftlich! Sie werden den Friedensprediger entweder nicht hören oder verlachen. Es bleibt nichts übrig, als sich auf das Parteiwesen einzurichten, wie man sich auf den Frost des Winters und auf die Hitze des Sommers einrichtet. Es sind Phänomene, die durch keine Klagen zu beseitigen sind. Wer in die Atmosphäre des öffentlichen Lebens hinaustritt und darin wirken will, muß sich das gefallen lassen. Freilich hat das falsche Parteiwesen immer viel Verderbliches, es hemmt manche Kraft, verbirbt manches Talent, hält oft die raschere Entwicklung des Wahren und Guten zurück; es behält auch für den, der sich außerhalb desselben befindet, immer etwas Störendes und Unwidrundes; aber ohne Hemmungen und Kämpfe geht nun einmal die Entwicklung der Menschheit nach Gottes Ordnung überhaupt nicht vorwärts, und das Störende, innerlich Zerreißende, wird uns ja im Leben auch sonst

nicht erspart; vielmehr soll gerade ihm gegenüber unser Sinn fest, frei und klar werden. Hier soll sich der theologische Charakter bilden, der dem Geist und der Lehrtheit erst die rechte Unterlage und Wirkungskraft gibt. Der Schwache kann wohl im Strudel untergehen, wenn er nicht, von der theologischen Seefrankheit ergriffen, sich schnell wieder ans Land rettet, aber der Muthige wird sich dennoch in das wogende Meer hinauswagen und im Klingen und Kämpfen erstarken. Bleibt doch auch jedem wieder die Stille und Sammlung des ruhigen Studiums, wo er in sich selbst zurückgehen, die verworrenen Eindrücke ordnen und auf ihre Grundbestandtheile zurückführen kann. Dann gestaltet sich dem klaren Blick auch alles wieder viel einfacher, als wenn man sich dem ersten Eindrucke der äußern Erscheinung hingibt. Auf dem Felde des Parteikampfes steigt viel trüber Staub und Dampf auf, der das Auge täuscht, es streifen kleine Haufen und einzelne Plänkler umher, die den Blick verwirren, aber im Grunde sind es doch nur einige größere Massen, die sich wohl überschauen und bis in ihr innerstes Wesen erkennen lassen. Von diesen muß aber allerdings der wissenschaftliche Theologe bestimmt wissen, wie er innerlich zu ihnen steht und wie er sich äußerlich gegen sie zu verhalten hat.

2. Gegensatz.

Die Parteien hängen mehr oder minder mit Gegensätzen zusammen, aber wir unterscheiden doch auch Gegensatz und Partei, wie Innerliches und Äußerliches, Wesen und Erscheinung. Der Gegensatz ist das wissenschaftliche Moment, der Gedankenkern im Parteiwesen. Die Gegensätze veranlassen und bilden Parteien und diese sind der praktische Ausdruck der Gegensätze; aber es ist auch möglich, daß das Glied eines Gegensatzes für die

über Partei und Schule, Gegens. u. d. Vermittel. 19

Wissenschaft da sey, ohne daß es gerade eine Partei erzeugt, oder daß eine Partei da sey, die entweder gar nicht auf einem wahren Gegensatz beruht, oder wenigstens keine reine Ausprägung desselben ist.

Wir haben zunächst das Wesen des Gegensatzes genauer zu bestimmen. Jeder Gegensatz, wie dieß schon unmittelbar im Worte liegt, setzt einen Satz voraus, er ist, was er als Gegensatz ist, nur, in sofern er einer gegebenen Ansicht, Überzeugung, Denkweise entgegentritt und ihr widerspricht. Fällt der Satz weg, so hört auch der Gegensatz als solcher auf; er wird selbst zum Satz. Hieraus ergibt sich zweierlei, erstlich, daß Gegensätze sich immer bedingen, daß sie sich an einander entwickeln und nur mit und durch einander da sind, daß sie sich gleichsam fordern, denn ohne Position keine Negation, sobald aber die Negation da ist, wird das Positive selbst einen andern Charakter annehmen und sich gegen die Negation auch ausschließend verhalten, es wird selbst etwas Negatives bekommen; oder mit andern Worten: wie der Gegensatz durch den Satz hervorgerufen ist, so wird dieser nothwendig auch von jenem affizirt und nimmt nun selbst den Charakter des Gegensatzes an; sobann, daß in jedem Gegensatz eine Negation, etwas Ausschließendes liegt, denn nur dadurch, daß etwas Gegebenes, ein Satz oder der Theil eines Sätze negirt wird, entsteht ein Gegensatz. Der Gegensatz ist weder bloße Verschiedenheit, noch bloßer Widerspruch, sondern ein drittes, was bis zu einem gewissen Grade beide vereinigt. Verschiedenheit läßt eine Uebereinstimmung im Wesen der Denkart zu und kann bloß auf der Form und Darstellungsweise oder auf untergeordneten Modificationen beruhen; im Gegensatz aber ist immer ein Widerspruch, der sich auf Wesentliches bezieht. Dennoch ist der Gegensatz nicht bloßer Widerspruch: der Widerspruch geht auf Einzelnes, der Gegensatz auf eine ganze Gedankenreihe und Geistesrichtung, auf die

Gesamtauffassung eines Gegenstandes; der Widerspruch entspringt aus Bestimmungen, die sich gegenseitig geradezu aufheben und ausschließen, der Gegensatz besteht zwar auch theilweise aus solchen, denn er schließt einen Widerspruch in sich, aber er besteht nicht bloß aus solchen; jedes Glied des Gegensatzes hat auch etwas Positives, wodurch das Negative bedingt ist, und während beide Glieder durch Negatives sich ausschließen, können sie durch Positives wieder zusammenhängen, sie können in ihrem tieferen Grunde wieder etwas Gemeinsames haben; der Gegensatz kann auch darin bestehen, daß jedes Glied desselben nur eine andere Seite des Gegenstandes, eine andere Bestimmung des Begriffs überwiegt oder ausschließlich hervorhebt, wobei jedes Recht haben kann in gewissen positiven Bestimmungen, aber Unrecht bekommt in den negativen, und auch die positive Wahrheit dadurch verfälscht, daß eine Bestimmung von andern gleich berechtigten losgerissen und isolirt, als für sich geltend fixirt wird.

Es sind jedoch zur genaueren Feststellung des Begriffs die verschiedenen Arten des Gegensatzes nicht außer Acht zu lassen; es gibt Gegensätze, die sich mehr der bloßen Verschiedenheit annähern, und andere, die in einen vollkommenen Widerspruch übergehen. Die ersten sind solche, in denen das eine Glied nur einen Theil des andern verwirft und das Gemeinsame mehr hervortritt, wir bezeichnen sie als relative; die anderen solche, in denen das eine Glied den ganzen Inhalt des andern negirt, also gar nichts Gemeinsames oder doch nur ein Minimum des Gemeinsamen vorhanden ist, wir nennen sie absolute. Jene, weil sie etwas Gemeinsames haben, also von einer ursprünglichen Einheit ausgehen, sind auflösbar, diese, weil sie sich schlechthin ausschließen oder doch das Ausschließende selbst als das Wesentlichste hervorheben, sind unauflösbar, sie können nicht in ein Höheres aufgenommen, sondern nur von demselben überwunden, verdrängt werden. Der re-

über Partei und Schule, Gegens. u. d. Vermittel. 21

lative Gegensatz, wenn er zugleich in der Form auf die mindest verlebende Weise und mit dem Bewußtseyn der Gemeinsamkeit und Liebe ausgebildet wird, ist ein milber; der absolute Gegensatz, wenn er zugleich eine möglichst strenge und abstoßende Form annimmt, ein schroffer, schneidender, starrer. Ist die Grenze, innerhalb deren jedes Glied eines Gegensatzes sich bewegt, genau bestimmt, so daß ein festgestelltes Maß von irgend etwas zur Bedingung der Theilnahme gemacht wird, so ist der Gegensatz ein fixirter; ist die Grenze veränderlich, schwankt sie zwischen zwei Endpunkten, bestimmt sich das Gehören zu einem Gliede des Gegensatzes nur nach einem Ueberwiegen, so ist derselbe ein fließender. Alles dies gilt jedoch nur, wenn von einer Verschiedenheit oder Entgegensetzung der Denkweisen die Rede ist, und zwar solcher, die sich auf denselben Gebiete bewegen; es gibt aber auch einen Gegensatz des Gebietes, wo von der einen Seite ein geistiges Gebiet als ein wahres und geltendes, als eine feste, sichere Grundlage des geistigen Lebens angenommen und behandelt wird, dessen Realität und Gültigkeit die andere Seite theoretisch oder praktisch ganz verwirft; solche Gegensätze sind z. B. die der Religion und des Atheismus, des Christenthums und des absoluten Widerchristenthums, der Poesie und der Unpoesie; diese Gegensätze sind schlechthin unauflöslich, weil sie in reinen Widerspruch übergehen, weil sie auch nicht einmal das Gebiet gemeinsam haben, also auch die Möglichkeit gegenseitiger Einwirkung nicht geben ist. Hier findet nur Uebertritt statt, aber nie Versöhnung. Man kann auch vom Unglauben zum Glauben, vom Bösen zum Guten, vom entlegensten Irrthum zu Gott gelangen, aber dies ist nicht Aufhebung eines Gegensatzes, sondern Eintritt in ein neues Lebensgebiet, Einschlagen einer ganz andern Richtung, Umkehr, Bekhrung.

Das kirchliche und theologische Leben hat sich jederzeit durch Gegensätze hindurch bewegt, absolute und relative,

schroffe und milde. Es liegt so in der Natur der Sache und im Geseze menschlicher Entwicklung. Dem menschlichen Geiste als einem endlichen drängt sich immer eine Seite des Gegenstandes als die besonders wesentliche, ein inneres Bedürfniß als das unabweisbarste auf, dies bildet dann die Grundlage für die ganze Auffassung des religiösen Lebens; aber andere Geister und Generationen ergreift ein anderes, ebenso wesentliches Bedürfniß, ihnen stellt sich eine andere Seite leuchtender dar, bis sich der Gesammtgeist durch verschiedene Auffassungsweisen zu einem umfassenden Standpunkt emporgearbeitet hat. Die religiöse, die christliche Wahrheit soll allen Individualitäten angeeignet, nach allen Beziehungen durchgebildet werden; jedem Menschen von geistiger Bedeutung, jedem Zeitalter, sofern sie der Religion sich hingeben, ist hierin eine besondere Aufgabe vorgezeichnet, die nur mit voller Concentration der geistigen Kraft, also auch meist nur mit Beschränkung und Einseitigkeit gelöst werden kann. Dadurch entsteht Mannichfaltigkeit, Widerstreit und lebendige Bewegung. Tritt dann, was bei dem Menschen nicht ausbleibt, auch noch etwas Falsches hinzu, das Trübende der Selbstsucht und Leidenschaft, so erwachsen aus dem naturgemäßen Kampfe der Kräfte naturwidrige Parteiungen, die entgegengesetzten Richtungen gehen ins Neuerste, der Widerspruch verhärtet sich, es entstehen Spaltungen und fest abgeschlossene Formen innerhalb der religiösen Gemeinschaft, die ursprünglich von einem Geiste ausgegangen war. Aber durch alles hindurch nimmt die Wahrheit ihren sichereren Gang; sie erhebt sich über das Treiben der Leidenschaften, alle Einseitigkeiten müssen zuletzt nur dazu dienen, sie allseitig zu entwickeln, sie in ihrer vollen reinen Gestalt hervortreten zu lassen. Durch alle Formen, Stufen und Gegensätze schreitet der Geist hindurch, damit er als ein vollkommen durchgebildeter sich seiner wahren Einheit bewußt werde. Auf die Perioden des Kampfes folgen die

Momente der Versöhnung und des Friedens, die schönsten in der Entwicklung des Geistes, die aber freilich nur selten eintreten, denn das göttliche Gewächs der Weltgeschichte trägt seine herrlichsten, großartigsten Blüten nur in hundert- und tausendjährigen Zwischenräumen.

Die verschiedenen Gegensätze, durch welche die Theologie sich hindurchgearbeitet hat und noch durcharbeitet, sind mehr oder minder stets vorhanden gewesen, weil sie ihren Grund im Verhältnisse des Christenthums zum menschlichen Geiste haben, aber je nach der Stufe der Geistesentwicklung ist in jeder Periode ein anderer Gegensatz stärker hervorgetreten. Es bieten sich uns drei Hauptgegensätze dar, die in stufenweiser Steigerung und mit immer mehr durchgreifender Gewalt in den drei Hauptperioden der christlichen Bildung auf einander folgen und sich vorherrschend zeigen: der Gegensatz des Realismus und Idealismus im christlichen Alterthume, der des Mysticismus und Scholasticismus im Mittelalter, der des Supernaturalismus und Rationalismus in der neueren Zeit; den ersten nennen wir, weil er sich mehr auf die Aneignung des Stoffes im Christenthume bezieht, den materiellen, den zweiten, weil er sich besonders auf das Verhältniß der Geistestätigkeiten in der Behandlung des Christenthums gründet, den psychologischen, den dritten, weil er sich um die höchsten Principien und die ganze Auffassung des Christenthums bewegt, den principiellen. Dieser letzte Gegensatz, als der mächtigste, als der eigentliche Krieg der Principien, hat in der neueren Zeit die andern zurückgedrängt und verschlungen, so daß sie minder beachtet werden und kaum da zu seyn scheinen, aber so wie jener Gegensatz früher, wenn auch minder erkannt, schon vorhanden gewesen ist, so haben die beiden andern auch jetzt nicht aufgehört, ihre Wirksamkeit zu äußern. Dies wird eine genauere Betrachtung zeigen.

a. Der materielle Gegensatz.

Der materielle Gegensatz oder der des Realismus und Idealismus beherrschte vorzüglich das christliche Alterthum, aber er hat auch heute seine große Bedeutung nicht verloren. Mit ihm verschwistert sich etwas, wiewohl davon Verschiedenes, was wir theologischen Materialismus und Spiritualismus nennen. Beides wollen wir zunächst genauer ins Auge fassen.

Unter dem Realen verstehen wir das Thatsächliche, Historische im Christenthume, unter dem Idealen die Gedanken und geistigen Gesetze, die der geschichtlichen Erscheinung zum Grunde liegen. Realismus ist diejenige Auffassungsweise des Christenthums, die sich vorzugsweise oder ausschließlich an das geschichtlich Gegebene, in Schrift und Zeichen Gefasste und an diese Fassung selbst in ihrer einmal bestimmten Form hält, ohne dieses Historische und Positive seiner tieferen Bedeutung nach zu würdigen, ohne es durch Erweckung der darin schlummernden Ideen wahrhaft sich zu vergegenwärtigen und geistig zu beleben. Idealismus ist diejenige Behandlungsart des Christenthums, die vorzugsweise oder ausschließlich auf den Gedankengehalt, die Ideen geht und die geschichtliche Erscheinung derselben als etwas Unwesentliches, Gleichgültiges betrachtet oder selbst als etwas Hemmendes ganz und gar zu beseitigen sucht. Der Widerspruch, der eigentliche Gegensatz liegt darin, daß die eine Richtung sich an das Wort, den Leib, die Erscheinung der Wahrheit hält und gegen den Gedanken, die Bedeutung, das Wesen eine gewisse Gleichgültigkeit zeigt, den Körper ohne den Volgehalt des Geistes haben will, die andere umgekehrt nur auf die Bedeutung und das innere Wesen geht und den Geist ohne Körper verlangt. Beide haben etwas Falsches und Einseitiges, aber dies Falsche entsteht nur dadurch, daß beide sich ganz von einander ablösen und in Gegensatz mit einander treten; an und für sich liegt auch jeder etwas

Wahres zu Grunde. Es gehört nämlich zum Grundcharakter und zu den eigenthümlichsten Vorzügen des Christenthums, daß sich in ihm Idee und Geschichte durchdringen, daß es die höchsten Gedanken von Gott und göttlichen Dingen, die reinsten Prinzipien des religiösen und sittlichen Lebens enthält, aber nicht in der Form des abstracten Gedankens, nicht als ein System von Begriffen und abgezogenen Regeln, sondern in lebendiger Anschauung und thatfächlicher Verwirklichung. Die göttlichen Gedanken haben gleichsam Fleisch und Blut angenommen und bestimmte Gestalt gewonnen, die ewigen Gesetze der Heiligkeit und Liebe sind Thaten geworden. Dies ist vor allem im Mittelpuncke des Christenthums, im Leben seines ~~Güters~~ der Fall. Hier ist die vollkommenste Einheit der Idee und der Wirklichkeit, das göttliche Urbild des Menschen, das in jedem Gemüthe verhüllt liegt, ist in ihm in schöpferischer Frische und lebendiger Wahrheit hervorgetreten, alles menschlich Wirkliche ist in ihm zu göttlicher Hoheit und Schönheit verklärt. Darin liegt die höchste Kraft des Christenthums und dadurch hat es welthistorische Bedeutung gewonnen, daß es das Ewige und Göttliche in solcher Verwirklichung des Lebens mittheilt, denn durch bloßes Denken wird die Welt nicht umgebildet, aber das Leben ruft wieder Leben hervor; der abstracte Gedanke geht an einem großen Theile der Menschheit wirkungslos vorüber, aber in einer geschichtlichen Erscheinung dargestellt wirkt er auf alle. Es verhält sich indes nicht etwa so, daß für eine gewisse Entwicklungsstufe die geschichtliche Form Bedürfniß wäre, auf einer höheren dagegen die reine Idee allein ihre Bedeutung behielte, so daß auch in der Theologie anfänglich der Realismus nothwendig, dann aber nur der Idealismus das Rechte gewesen wäre; denn darin liegt eigentlich das Wesen und die Kraft der Idee, daß sie auch Wirklichkeit wird, daß sie nicht blos über der Wirklichkeit hinschwebt, sondern in

dieselbe eintritt und sie mit der höchsten Wahrheit durchdringt; das ist nicht blos eine Form, eine Darstellung, ein Gehikel, sondern recht eigentlich Grund, Wesen und Kraft des Christenthums, daß das Höchste hinein geboren ist ins irdische Daseyn, daß das Göttliche menschlich, geschichtlich geworden ist. Dieser Grundcharakter des Christenthums bestimmt nun auch das Wesen der christlichen Theologie; sie besteht in der gleichmäßigen Anerkennung und gegenseitigen Durchbringung des geschichtlichen und idealen, des empirischen und philosophischen Elementes. Sie ist nicht Geschichte, aber auch nicht Philosophie, sondern beides zusammen; eine Geschichte, die durch und durch eine religiöse und ideale Bedeutung hat und in diesem Sinne aufgefaßt seyn will, und eine Philosophie, die überall von einer Thatsache, der Erscheinung des göttlichen Lebens und der Mittheilung des göttlichen Heiles in Christo ausgeht und alles auf diesen Mittelpunct zurückbezieht. In diesem Sinne hat sowohl der Realismus als der Idealismus in der Theologie etwas wahres, weil jener die Nothwendigkeit und Kraft des Geschichtlichen im Christenthume zur Anerkennung bringt, dieser nach der tieferen Bedeutung und ewigen Geltung der Thatsachen forscht; aber sie haben ihre Wahrheit nicht in ihrer Trennung, sondern in ihrer Zusammengehörigkeit. Wenn das Eigenthümliche des Christenthums darauf beruht, daß das Ewige zeitlich geworden und das Zeitliche in die Ewigkeit aufgenommen, daß die Ewigkeit mit der Zeit vermählt ist, so zerstört man das Wesen des Christenthums eben so wohl, wenn man den ewigen Gehalt seiner Geschichte, als wenn man das Geschichtlichgewordenseyn der ewigen Ideen in Christo und seinem Werke leugnet, wenn man die Geschichte von der Idee, wie wenn man diese von der Geschichte losreißt. Hier liegt nun die Ausgleichung des Gegensatzes so einfach in der Natur der Sache, daß sie sich fast von selbst versteht. Die Schwierigkeit zeigt sich auch nicht sowohl

in der richtigen Auffassung des Princips, als vielmehr in dessen vollendetem Anwendung, der gleichmässigen Durchbildung des Geschichtlichen und Idealen im Christenthume. Diese Vollendung der Theologie ist von den Besten immer nur angestrebt, sie ist nur bis zu einem gewissen Grad in einzelnen Perioden erreicht worden; meist war die Entwicklung ungleichmässig und es ist dann ein Widerspruch entstanden zwischen Geschichte und Philosophie, Autorität und freiem Gedanken, Buchstabe und Geist. Im Urchristenthume war die Einheit gegeben, aber nicht in der Gestalt der Wissenschaft, sondern des lebendigen Glaubens. Dann gingen die Gegensätze auseinander im Realismus der abendländischen Theologie und im Idealismus der gnostischen, eine höhere Einigung aber wurde versucht in der alexandrinischen. In der mittleren Zeit herrscht das realistische Element vor in der Mystik, das idealistische in der Scholastik, eine Synthese wurde schon angestrebt von ausgezeichneten Theologen des Mittelalters, wie den Victorinern, und noch mehr erreicht, wiewohl in anderem Sinne, von den Vorbereitern der Reformation und den Reformatoren selbst. In der Zeit nach der Reformation trat zuerst der Realismus der kirchlichen Orthodoxie in aller Strenge auf, ihm gegenüber entwickelte sich der Idealismus der rationalistischen Theologie in verschiedenen Gestalten, und nun ist es wieder die Aufgabe der neueren Theologie, die rechte Ausgleichung des geschichtlichen und wissenschaftlichen Elementes herzustellen, die Geschichte in ihrer reinen objectiven Gestalt und in ihrer Nothwendigkeit anzuerkennen, aber auch überall ihre tiefere Bedeutung wahrzunehmen, den Begriff in seiner geschichtlichen Erfüllung festzuhalten und die Geschichte überall mit dem Gedanken zu durchdringen.

Mit dem Realismus und Idealismus verbindet sich häufig eine Erscheinung, die damit verwandt, aber doch nicht eigentlich identisch ist, der Materialismus und Spis-

selbstbewusster Geschmägigkeit sich die Objecte der Erkenntniß aneignet, in sie eingeht und sich ihrer bemächtigt, so wie sie sind, oder in der Art, daß er sie mit gesetzloser Willkür behandelt und nach seiner Subjectivität gestaltet; dies kann auch auf eine recht geistreiche Weise geschehen, aber es ist ein falscher Spiritualismus, eine gemachte Geistreichigkeit, eine geistreiche Willkür; nur das erstere ist der wahre. Aber in diesem besseren, objectiven Sinne spiritual zu seyn, ist eine Forderung, die an jeden wahren Theologen ergehen muß, dadurch unterscheidet er sich von der Thätigkeit des wissenschaftlichen Handwerkers, des gelehrt Geschäftsmannes. Unter der Hand des letzteren wird alles, auch das Sublimste, recht gemeinverständlich, handgreiflich und flach, es wird in die Gewöhnlichkeit übersezt und zu etwas Festem, Stehendem ausgeprägt; unter der Hand des wahrhaft Geistigen wird alles, auch das Neuerliche, bedeutungsvoll, lebendig und verklärt; jener tödtet das Lebendige, dieser belebt auch das Todte; jener ist froh, wenn er den Stoff in eine gehende, brauchbare Form gebracht hat, dieser hält ihn in steter geistiger Bewegung; jenem ist die Theologie etwas so Neuerliches, wie dem gewöhnlichen Juristen seine Pandekten, dieser ist selbst seine Theologie, er legt seine ganze Seele hinein; jener erhebt sich nie über Sachangen, seyen es philosophische, kirchliche oder biblische, dieser lebt beständig im freien Reiche des Geistes und der Ideen.

Zu jeder Zeit hat es Spiritualisten und Materialisten in der Theologie gegeben; die ersten sind die ursprünglichen, schöpferischen Geister, die im Ganzen oder in einzelnen Theilen Eigenthümliches hervorgebracht haben; die letzteren sind ihnen dann nachgewandelt, haben das Hervorgebrachte ins Breite gezogen und zu ihrem und anderer Nutzen verarbeitet. Als eine Periode des vorwaltenden Geistes kann die ältere griechische Theologie und die lateinische besonders unter Augustin bezeichnet werden, als Periode

über Partei und Schule, Gegens. u. d. Vermittel. 29

übt werden kann, die ihn verwerflich macht, in welchem Sinne er dann mit dem einseitigen Idealismus zusammenfällt. Den besseren Spiritualismus aber werden wir vom Idealismus so unterscheiden können: jener vergeistigt, dieser verflüchtigt; jener entwickelt die Gedanken, die wirklich im Christenthum und in der Kirchenlehre liegen, auf eine lebendige Weise, aber ohne die geschichtliche Erscheinung anzutasten, dieser legt entweder Ideen unter oder er behandelt wenigstens der Idee zulieb das Historische nachlässig und willkürlich.

Sollen wir den Unterschied zwischen theologischem Materialismus und Spiritualismus auf eine allgemeine Formel zurückführen, so können wir sagen: Materialismus ist diejenige Behandlungsart, welche vom Stoffe beherrscht wird, Spiritualismus diejenige, welche den Stoff beherrscht. Der Materialismus hält sich an das Gegebene und Ueberlieferte, faßt es äußerlich in der einmal bestimmten Form auf und pflanzt es eben so äußerlich wieder fort, er bleibt bei dem Nächsten und Leichtfaßlichen stehen und berührt die großen Schwierigkeiten, die in den Tiefen der Theologie liegen, gar nicht oder nur in oberflächlicher Weise; er kommt nicht aus der Peripherie zu den Mittelpuncten der Sache und läßt den Geist in den Außenlichkeitkeiten untergehen. Der Spiritualismus dagegen geht mit freiem, kräftigem, selbstständigem Geiste in die Sache ein, durchbringt sie mit frischem Gefühl und lebendigem Gedanken, behandelt sie als etwas Neues, besiekt sie bis in die Kleinste Theile und bewegt sich darin mit ursprünglicher Freiheit, wie die Seele in einem gesunden Körper. Niemand wird in Abrede stellen, daß das Letztere das Richtigste ist. Ohne Zweifel geziemt es dem wissenschaftlichen Geiste, sich nicht vom Stoffe unterdrücken und hemmen zu lassen, sondern ihn frei zu bewegen und zu beherrschen. Es kann dies aber wieder auf doppelte Weise geschehen: entweder in der Art, daß der Geist in

selbstbewusster Gesetzmäßigkeit sich die Objekte der Erkenntniß aneignet, in sie eingeht und sich ihrer bemächtigt, so wie sie sind, oder in der Art, daß er sie mit gesetzloser Willkür behandelt und nach seiner Subjectivität gestaltet; dies kann auch auf eine recht geistreiche Weise geschehen, aber es ist ein falscher Spiritualismus, eine gemachte Geistreicheit, eine geistreiche Willkür; nur das erstere ist der wahre. Aber in diesem besseren, objectiven Sinne spirituell zu seyn, ist eine Forderung, die an jeden wahren Theologen ergehen muß, dadurch unterscheidet er sich von der Thätigkeit des wissenschaftlichen Handwerkers, des gelehrt Geschäftsmannes. Unter der Hand des letzteren wird alles, auch das Sublime, recht gemeinverständlich, handgreiflich und flach, es wird in die Gewöhnlichkeit übersezt und zu etwas Festem, Stehendem ausgeprägt; unter der Hand des wahrhaft Geistigen wird alles, auch das Neuerliche, bedeutungsvoll, lebendig und verklärt; jener tödtet das Lebendige, dieser belebt auch das Töde; jener ist froh, wenn er den Stoff in eine sehende, brauchbare Form gebracht hat, dieser hält ihn in steter geistiger Bewegung; jenem ist die Theologie etwas so Neuerliches, wie dem gewöhnlichen Juristen seine Pandekten, dieser ist selbst seine Theologie, er legt seine ganze Seele hinein; jener erhebt sich nie über Sazangen, seyen es philosophische, kirchliche oder biblische, dieser lebt beständig im freien Reiche des Geistes und der Ideen.

Zu jeder Zeit hat es Spiritualisten und Materialisten in der Theologie gegeben; die ersten sind die ursprünglichen, schöpferischen Geister, die im Ganzen oder in einzelnen Theilen Eigenthümliches hervorgebracht haben; die letzteren sind ihnen dann nachgewandelt, haben das Hervorgebrachte ins Breite gezogen und zu threm und anderer Nutzen verarbeitet. Als eine Periode des vorwaltenden Geistes kann die ältere griechische Theologie und die lateinische besonders unter Augustin bezeichnet werden, als Periode

des Materialismus die spätere griechische Theologie seit Jo-
hann von Damascus und die abendländische, die zwischen
Augustin und Scotus Erigena, zwischen diesem und Anselm
in der Mitte liegt. Spirituell waren in Gänzen die Anfänge
und früheren Zeiten der Scholastik, materiell ihr Schluss. Aus
dem Geiste geboren war die Theologie der Reformation
und ihrer Vorgänger, mehr vom Stoffe beherrscht die tra-
ditionelle Theologie ihrer Nachfolger im siebzehnten Jahr-
hundert. Als spirituelle Theologen der neueren Zeit ragen
Herder und Schleiermacher hervor, der theologische
Materialismus aber hat weit zahlreichere, zum Theil hoch
gefeierte Repräsentanten. Denn das dürfen wir uns freis-
lich nicht verhehlen: die Materialisten werden nach dem
natürlichen Zustande der Dinge immer ein großes Wort
führen und eine rechte Masse für sich haben, während die
Spiritualisten ihrer wahren Bedeutung nach immer nur
für einen kleineren Kreis vorhanden sind.

b. Der psychologische Gegensatz.

Ein zweiter Hauptgegensatz entspringt aus der Ver-
schiedenheit der Seelenvermögen, die überwiegend oder
ausschließlich bei der Bildung der Theologie wirken. Es
verhält sich damit auf folgende Weise. Die Gesundheit
und Vollkommenheit der Religion besteht darin, daß sie
von dem einheitlichen Mittelpunkte des Gemüthes ausge-
hend, über die Grundthätigkeiten des Geistes, das Denken,
Fühlen und Wollen sich gleichmäßig verbreitet, so daß das
ganze innere Leben in harmonischer Zusammenstimmung in
das rechte Verhältniß zu Gott tritt. Krankhaft dagegen
wird das religiöse Leben, wenn die eine Geistesthätigkeit
so prädominiert, daß die andern zurückgedrängt oder auf-
gehoben werden, dann bildet sich Begriffsreligion, Ge-
fühlsschwärmerie oder einseitiger Praktizismus, Gesetzes-
religion. Dem Wesen der Religion entspricht das der Theolo-
gie. Auf denselben Ursachen beruht auch die Gesundheit

und Vollständigkeit ob der die Krankhaftigkeit und Einseitigkeit der Religionswissenschaft. Es gibt eine Theologie, welche aus der Gesamtthätigkeit des Geistes nach seinen höheren Vermögen hervorgeht, und dies wird, wenn jedes in seiner richtigen Stellung, innerhalb seiner naturgemäßen ~~franken~~ thätig ist, die wahre seyn; wir werden sie als die echte Vernunfttheologie bezeichnen dürfen; denn ohne gesetzmäßige Vernunftthätigkeit kann allerdings keine Wissenschaft und auch keine Theologie, selbst wenn ihr Object, wie die wahre Religion, ein göttlich gegebenes ist, zu Stande kommen; wir verstehen dann aber unter Vernunft nicht ein abgesondertes theoretisches Vermögen, sondern die umfassende Wirkung der höheren, für das Göttliche und seine Offenbarung empfänglichen Geistigkeit, in der richtigen Ordnung, im gesetzlichen Wechselverhältniß ihrer einzelnen Functionen. Von dieser das religiöse Object in seiner Totalität umfassenden wahrhaft rationalen Theologie kann man dann aber als Producte abgesondter oder einseitig wirkender Geistesvermögen unterscheiden eine Verstandestheologie, eine Gefühlstheologie und einen bloßen Prakticismus in der Theologie. Was man gewöhnlich, als gangbares System, Rationalismus zu nennen pflegt, ist Verstandestheologie d. h. ein Erzeugniß dessjenigen Vermögens, welches mehr auf die Erkenntniß des getheilten Seyns, des Endlichen, Besonderen, Einzelnen gerichtet ist, welches unterscheidet, spaltet, sichtet, Gegensätze und Widersprüche auffindet, ohne deren höhere Einheit wahrzunehmen und sie aufzulösen, was eben vorzugsweise die Sache der Vernunft ist. Der Mysticismus, den wir von der reinen praktischen Mystik, der Poesie der Religion, wohl unterscheiden, ist einseitige Gefühlstheologie, wobei allerdings das Unendliche mit Liebe und Innigkeit aufgenommen und die höhere Auflösung der endlichen Widersprüche willig anerkannt zu werden pflegt, aber nur als etwas unmittelbar Gegebenes, nicht so, daß dies als Re-

sultat einer wissenschaftlichen Entwicklung hervortritt und auch die gar nicht abzuweisenden Operationen des trennenden, sichtenden, urtheilenden Verstandes, die Operationen der Forschung und Kritik vorangegangen wären. Der Praktizismus ist eine Theologie, die sich mit dem Nächsten, Anwendbaren begnügt, die nach dem sittlichen Bedürfniß und Gebrauch gebildet ist und von dieser Seite viel Gutes und Nützliches enthalten kann, aber doch die Religion nicht in ihrer selbstständigen Würde und Hohheit erkennt und der wahren Wissenschaftlichkeit ermangelt; es ist das, was man in andern Wissenschaften den gemeinen Empirismus zu nennen pflegt. Der Widerspruch, das Gegensätzliche liegt also hier besonders darin, daß ein geistiges Interesse als entscheidend und allein geltend anerkannt und der Werth der andern gleich berechtigten theoretisch oder praktisch geleugnet wird.

Merkwürdig ist es, welche Anziehungs- und Abstossungskraft dieses psychologische Moment, diese Verwandtschaft und Antipathie der Seelen ausübt. Durch die ganze Geschichte der Theologie geht diese Wechselwirkung hindurch. Sie zeigt sich in den origenistischen und augustinischen Streitigkeiten. Am stärksten wird die Spannung im Mittelalter, wo fast alle Bewegung in der Theologie sich in den Kampf der Scholastik und Mystik auflöst, so daß wir diese Zeit vorzugsweise als die Periode des psychologischen Gegensatzes bezeichnen können. Denn in der Lehre waren beide Richtungen nicht entgegengesetzt, aber ob man vom Glauben zum Denken fortgehen und darin die Bewährung des Glaubens suchen, oder ob man beim Glauben und frommen Gefühl stehenbleiben müsse, wenn man die Frömmigkeit nicht einbüßen wolle, ob man glauben müsse, um richtig zu erkennen, oder erkennen, um richtig zu glauben, das war die große Frage, bei deren Beantwortung die Geister sich spalteten und die Theologie nach verschiedenen Seiten auseinander ging. Auch in der

Reformationszeit ist eine ähnliche Spannung zwischen dem gemüthvolleren, gläubigen Luther und dem verstandeskla-
ren, mehr reflectirenden Zwingli wahrzunehmen. Im
17ten Jahrhundert erneuerte sich in der protestantischen
Kirche, freilich auf eine weit minder grossartige Weise als
im Mittelalter, der Kampf des Scholasticismus und My-
sticismus, und in der neueren Zeit geht diese psychologis-
che Spaltung durch die ganze Theologie hindurch. In-
teressant ist hierbei zu sehen, wie der psychologische Ge-
gensatz und der dogmatische, auf eigentlicher Verschiede-
heit der Principien beruhende, sich durchkreuzen und der
erstere den letzteren oft ganz paralysirt. Die Verstandes-
theologen verstehen sich und ziehen sich an, sie mögen sonst
Supranaturalisten oder Nationalisten seyn; auch wenn er
dem Princip nach offenbarungsgläubig ist, wird sich ein
Verstandestheologe weit mehr mit einem gleichfalls ver-
standesmäßigen Nationalisten eins fühlen, als mit einem
andern Offenbarungsgläubigen, bei dem ein lebendiger er-
regtes Gefühl oder ein höherer philosophischer Geist herrscht.
Das gemeinsame geistige Interesse verbindet ganz natür-
lich den verstandesmäßigen Supranaturalisten und Ratio-
nalisten zur Vertheidigung ihres besonderen Gebietes gegen
die Anforderungen und Bewegungen des religiösen Gefüh-
les und der Speculation, und die psychologische Verwandt-
schaft wird in der Regel mächtiger seyn, als der dogmati-
sche Gegensatz. Eben so treten auf ganz natürliche Weise
die Gefühlstheologen zusammen ungeachtet sonstiger dog-
matischer und confessioneller Verschiedenheit; der Mystiker
der protestantischen Kirche wird sich zu dem der katholi-
schen weit mehr hingezogen fühlen, als, ich will nicht sa-
gen zu einem Nationalisten, sondern zu einem bibelgläubi-
gen oder kirchlichgesinnten, aber doch mehr verständigen
oder speculativen Theologen feiner Confession; und zwar
beruht diese Anziehungskraft gar nicht etwa blos auf dem
gemeinsamen Festhalten christlicher Prinzipien — sonst wür-

de sie auf eine umfassendere Weise wirken — sondern weit mehr auf der Sympathie der religiösen und theologischen Individualität. Gleicherweise bildet sich von selbst ein Bund der Praktiker, Moralisten und Nutzbarkeitstheologen; sie wissen, daß bei aller Speculation und allem wissenschaftlichen Grübeln doch nicht viel herauskommt, und wären nicht unzufrieden, wenn man aus dem großen Garten der Welt alle Blüten der Wissenschaft und alle Lustwälder frommer Begeisterung und Kunst wegschaffte, falls nur das Kartoffelland eines rechtschaffenen bürgerlichen Lebens dadurch mehr Raum gewonne.

Auf diese Anziehungs- und Abstoßungskraft des psychologischen Momentes in der Theologie glaubten wir auch deshalb aufmerksam machen zu müssen, weil daraus vieles erklärbar wird in der Gestaltung der theologischen Parteien und ihrer besonderen Fractionen, was aus der bloßen Theorie nicht zu erklären ist, was man nach dogmatischen Principien eigentlich anders erwarten sollte. Die dogmatischen Gegensätze verlieren zum Theil dadurch ihre Bedeutung; es bilden sich Misch-Parteien, die aber oft weit durchgreifender und praktisch wirksamer sind, als die eigentlich dogmatischen Gegensätze. Die Seelenverwögen lieben und hassen sich in ihrer Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit stärker als die dogmatischen Principien; sie üben oft eine fanatische Intoleranz aus. Es ergibt sich daraus auch, daß die gewöhnlichen theologischen Parteibezeichnungen nur unter Beschränkungen anzuwenden sind, ja daß sie zum Theil ihre Brauchbarkeit verloren haben, weil so viele Modifikationen eintreten, daß dadurch die feste Bestimmtheit aufgehoben wird.

c. Der principielle Gegensatz.

Der dritte Hauptgegensatz endlich ist der principielle zwischen Offenbarungs- und Vernunftglaube; zunächst ausgehend von der Erkenntnisquelle der Religion, dann aber

unauflöslich über das ganze religiöse Gebiet sich erstreckend. Er gehört vorzugsweise der neueren Zeit an, aber etwas Analoges, wenn auch nicht so ausgeprägt und oft im Zusammenhange mit einer andern Gesinnung, ist immer vorhanden gewesen. Das Christenthum wurde stets entweder mehr als etwas durchaus Neues, Unbegreifliches, Wunderbares, als unmittelbar von Gott stammend, oder mehr nach seinem Zusammenhange mit Natur und Geschichte, als Ausdruck allgemein menschlicher und dem menschlichen Denken zugänglicher Wahrheiten, als etwas menschlich Vermitteltes aufgefaßt; aber beide Auffassungsweisen waren in der früheren Zeit der christlichen Kirche nicht strenge geschieden, auch das philosophirende Streben ruhte auf dem Grunde des Offenbarungsglaubens und es handelte sich blos um das Uebergewicht des einen oder des andern. Die Theologie der Alexandriner hatte etwas Rationalistrendes, die der Afrikaner war streng supranaturalistisch, bis Augustin, ohne den Standpunkt des Glaubens zu verlassen, auch das Philosophische, den intellectus, mit aufnahm; im Mittelalter standen sich auch in dieser Beziehung Scholastik und Mystik entgegen, denn jene wird in Abälard offenbar rationalistisch und in einigen späteren Scholastikern selbst theilweise skeptisch, diese in Bernhard u. a. verschließt sich gegen alle Reflexion und philosophische Begründung des Glaubens; zur Reformationszeit finden wir das Princip des strenger unbedingten Schriftglaubens vorherrschend in der lutherischen Kirche, das Princip der Verständigung über den Glauben und des Aufklärens seiner Mysterien in der reformirten, besonders bei einigen späteren Parteien derselben, bei den Remonstranten in Holland und bei den Latitudinariern in England. Zur vollständigen Durchbildung aber kam der Gegensatz erst seit Entstehung des Deismus und der neueren Philosophie, besonders seit Entwicklung des historisch-exegetischen Criticismus durch Semler und des philosophischen

durch Kant. Die neuere Zeit arbeitet wieder an der Auflösung desselben. Die älteren Formen des kantischen Rationalismus und des storriisch-reinhardischen Supranaturalismus können offenbar nicht mehr genügen. Das geistige Leben ist über sie hinausgewachsen. Man hat, um mehr zu befriedigen, das Verschiedenste versucht, rationalen Supranaturalismus, supranaturalen Rationalismus, speculative Begründung des Christenthums in mannigfaltigen Gestalten. Etwas allgemein Einiges ist noch nicht aufgetreten; doch kommt der unruhig bewegte Geist immer wieder auf diesen Punct zurück, denn mehr und mehr müssen wir freilich aus diesem Zwiespalt heraus, wenn die Theologie nicht verkümmern, das kirchliche Leben nicht zerfallen soll. Eine Gemeinschaft, die von so durchgreifenden Gegensätzen gespalten wird, kann nicht wahrhaft blühen. Wenn die Kirche in ihrem jetzigen Zustande die rechte wäre, so wäre auch Frankreich, wie es jetzt ist, das Ideal eines Staates; zwar ist in der Kirche und Theologie nur ein geistiger Parteikampf, aber jene politischen Parteien haben auch wieder das voraus, daß sie sich noch sprachlich vollkommen verstehen, was bei unsren theologischen Parteien bald nicht mehr der Fall seyn wird.

Ursprünglich handelt es sich bei dem jetzigen Hauptgegensatz allerdings mehr um die Principien der religiösen Wahrheit und die Kriterien ihrer Erkenntniß und der Streit ist Sache der Wissenschaft, aber von jenem principiellen Mittelpunct aus verbreitet sich der Gegensatz über die ganze Behandlung der Religion und des Christenthums, über die ganze religiös-sittliche Weltanschauung, deshalb konnte er nicht auf die Schule beschränkt bleiben, sondern mußte, besonders bei der jetzigen Wechselwirkung zwischen Wissenschaft und Leben, auch in das allgemeine Interesse übergehen. Wie der Streit jetzt noch steht, bezieht er sich nicht etwa blos auf die Begriffe von Offenbarung, Inspiration und Wun-

der, oder auf einzelne Puncte der Bibel- und Kirchenlehre z. B. die Lehre von der Trinität, der Erbsünde und Versöhnung, dem Teufel und den Dämonischen u. s. f. sondern auf die ganze Auffassung der Religion und des Christenthums von theoretischer und praktischer Seite. Wie verhält sich Gott zur Welt? Ist er in der Welt, nachdem sie von ihm geschaffen, noch wahrhaft thätig, oder hat er die von ihm selbstgenugsam geschaffene Welt ganz sich selbst überlassen und entwickelt sich alles in ihr aus eingeborner Kraft und nach unveränderlichen Gesetzen? — Was ist Religion? Ist sie eine Kunde, die uns Gott selbst von sich gegeben, oder ist sie ein Gedanke über das höchste Wesen, den der Mensch aus sich heraus bildet? Entwickelt sie sich zuerst im Gefühl oder in der Erkenntniß? — Und das Christenthum? Ist es der leuchtendste Punct, in dem uns das Wirken des lebendigen Gottes in der stets von ihm abhängigen Welt entgegentritt, ist es eine neue, göttliche Schöpfung, die höchste Offenbarung Gottes, die vollendete Entwicklung des religiösen Lebens? Oder ist es als ein geschichtliches Product aus dem natürlichen Zusammenhange der menschlichen Entwicklung hervorgegangen, ist es nur in dem Sinne von Gott, wie es die Lehre des Socrates und Plato auch ist, ist es dann, wie diese, in seinen Grundbestandtheilen auch mit Unvollkommenheit behaftet und der Verbesserung bedürftig? — Das sind immer noch die großen Fragen, deren Beantwortung das religiöse Denken und Seyn durchgreifend spaltet. Der Offenbarungsgläubige, der in Christo die vollendete Kundgebung und Mittheilung Gottes, die einzige lautere Quelle der höchsten Lebenswahrheit anerkennt, wird sich mit seinem ganzen Denken, Lieben und Thun anders gegen Christum stellen und verhalten, als der Rationalist, der das Höchste schon aus sich schöpfen und darnach auch wohl das von Christo Ausgegangene rectificiren zu können glaubt. Jener, indem er Christi vollkommenes Leben in Gott anerkennt,

fühlt stärker seine eigene Entfernung vom Urbilde, seine Entfremdung von Gott, seine völlige Unzulänglichkeit und Unwürdigkeit vor dem Heiligen und Gerechten, er ist durchdrungen von dem Bedürfniß der Erlösung und Versöhnung mit Gott, er findet den vollen Frieden mit Gott nur in Christo, der ihm die Liebe des Vaters lehrend offenbarte, lebend und sterbend betätigte, in dem Gott war und die Welt mit sich selbst versöhnte, er weiß, daß dieses Beste, der Friede mit Gott und die Seligkeit dieses Friedens ihm nicht aus seinem Inneren, aus seinem durch die Sünden getrübten Bewußtseyn, sondern nur aus dem belebenden Einfluße des Erlösers kommen, daß er ihn nur als eine freie Gabe, als eine Gnade Gottes im kindlichen Vertrauen, im Glauben, hinnehmen und nur aus diesem Glauben die rechte Freudigkeit und Kraft zur sittlichen Umwandlung und Heiligung schöpfen könnte. Dieser dagegen, indem er in Christo nur einen edlen weisen Menschen, etwa die Vollendung des Menschlichen auf dem religiösen Gebiet aber aus rein menschlicher Kraft erblickt, sieht nur einen graduellen Unterschied zwischen sich und Christo, findet in der Menschheit überhaupt die Fähigkeit vor, die Stufe Christi zu erreichen und kann daher die fortwährende absolute Nothwendigkeit der Einwirkung Christi zur Erleuchtung, Heiligung und Erlösung nicht in derselben Weise anerkennen; Christus ist ihm ein, zunächst in seiner Zeit, hervorragender Lehrer und ein leuchtendes Vorbild der Tugend, auch für uns in hohem Grad erregend, aber nur damit sich die Selbstthätigkeit des Geistes leichter entwickeln und sich zu der, wesentlich aus eigener Kraft zu schöpfenden, Gotteserkenntniß und Sittlichkeit erhebe, als deren nothwendige Folge die höchste Beseligung einem jeden zu Theil wird. Das sind freilich Gegensätze, die so und zum Theil noch schärfer ausgeprägt, nicht ausgeglichen werden können, denn es sind Sätze, die sich geradezu ausschließen; dennoch sind sie von denselben Mittelpuncten, vom

Boden des Christenthums, ausgegangen, und hier müssen sich auch wieder gewisse Grundlagen finden, auf die sie zurückgeführt werden können, so daß uns eine höhere Einheit anschaulich wird nicht der so ausgebildeten, geschichtlich vorliegenden Systeme, sondern der Prinzipien, von denen aus sie sich gebilbet haben. Gott und die Welt, göttliche und menschliche Vernunft, wenn auch unterschieden, sind doch nicht schlechthin geschieden und außer einander; bedingte Selbstständigkeit der Welt, relative Freiheit der Vernunftwesen und Einwirkung Gottes auf beide, menschlich geschichtliche Entwicklung und Hereintreten eines göttlich Ursprünglichen in die Geschichte, befreiende, erlösende, versöhnende Einwirkung eines höheren Geistes und freie Aneignung dieses Einflusses von Seiten tiefer Stehender, Beseligung durch die im Glauben zu ergreifende göttliche Gnade und Theilnahme an der Seligkeit nach Maßgabe der sittlichen Empfänglichkeit — das sind lauter Dinge, die sich keineswegs ausschließen, die wohl vereinbar sind; hier ist allerdings ein Grund zur Versöhnung der Gegensäße oder vielmehr zur Auffassung derselben in ihrer höheren Einheit gegeben. Dieß wollen wir weiter zeigen, wenn wir zuerst von Vermittelung überhaupt, von deren Wesen und Bedeutung gesprochen haben.

3. Vermittelung.

Wo Parteien und Gegensäße sind, da ist auch Vermittelung; sie ist eben so alt und allgemein, als die Gegensäße, es muß also auch dem Streben nach der rechten Mitte etwas Wahres und Nothwendiges zum Grunde liegen. Dieser Punct ist in der neueren Zeit viel zur Sprache gekommen, aber gerade, wenn über eine Sache so viel geredet wird, verwirren sich die Begriffe und erzeugen sich die mannigfaltigsten Vorurtheile oder werden solche auch absichtlich auf die Bahn gebracht. Auf allen Gebieten des

über Partei und Schule, Gegens. u. d. Vermittel. 41

lebens, in der Politik, in der Kirche, in der Theologie; fordert man eine wahre, gesunde Mitte, aber sobald sich eine Denkart in diesem Sinne darstellt, wird sie eben so bekämpft, wie jede andere. Die Freunde des vermittelnden Strebens gehen selbst wieder nach verschiedenen Richtungen auseinander, die Gegner aber sagen, es sey Halbheit, feiges, unentschiedenes Schwanken. Besonders seitdem die richtige Mitte ein politisches Schibboleth geworden, hat man sie vermessen mit Lauge übergossen, daß man denken sollte, ein wackerer Mann könne auch nicht von ferne daran denken, die Mitte halten zu wollen. Dennoch finden sich Männer von Charakter und Gesinnung, die diesen Hohn nicht schenken, und selbst die Spötter über die Mitte wollen nicht gern auf dem Extrem stehen, so daß kaum zu errathen ist, wo sie sich befinden, wenn sie nicht, wie neulich ein berühmter Denkgläubiger, darauf verzichten wollen, überhaupt einen Standpunkt zu haben. Wie wollen indes der Sache, ungestört durch Spott, ruhig ins Auge blicken.

Vermittelung und wahre Mitte sind auch schwankende, vieldeutige Worte, bei denen alles auf die genauere Bestimmung ankommt. Wir stellen den Begriff so fest: Vermittelung ist die wissenschaftlich vollzogene Zurückführung relativer Gegensäthe auf ihre ursprüngliche Einheit, wodurch eine innere Versöhnung derselben und ein höherer Standpunkt gewonnen wird, in dem sie aufgehoben sind, der wissenschaftliche Zustand, der als Resultat aus dieser Vermittelung hervorgeht, ist die wahre, gesunde Mitte. Die Vermittelung ist das Ursprüngliche, die Mitte das Nachfolgende, das Resultat; nur wenn diese aus jener hervorgeht, ist sie eine echte, lebendige, sonst ist sie auch etwas blos Ersonnenes, Gemachtes, durch äußere Umstände herbeigeführtes; innerlich aber Lebloses, eben so verwerflich, als eine gemachte Partei, ja sie ist nichts anderes, als auch eine gemachte Partei. Nur aus geistigem

stes, in seiner ganzen theologischen Thätigkeit ein versöhnenches, ausgleichendes war, lebt noch in zu frischer Erinnerung, als daß es weitläufiger Erwähnung bedürfte. So ist es immer gewesen und wird es fortgehen, so lange die Bewegung und die dadurch bedingte Entwicklung des menschlichen Geistes dauert.

Indes die Wahrheit einer Sache ist nicht blos aus der Geschichte, wie stark diese auch spreche, sondern aus ihrer inneren Natur, aus ihrem Begriff und Wesen zu rechtfertigen. Wir fragen also näher, was ist Vermittelung? wann ist eine richtige Mitte denkbar, wie muß sie beschaffen seyn, um Geltung zu erlangen?

An und für sich kann man nicht sagen, daß die Wahrheit immer und nothwendig in der Mitte liege, vielmehr, je nachdem man die Stellung nimmt, liegt sie auf dem alleräußersten Endpunkte. Wenn man von der Unwahrheit ausgeht, so ist die Wahrheit ein Extrem. Das Beste, was unser Geist erstreben kann, das Wahre, Gute, Schöne, Heilige ist nicht ein Mittleres, sondern ein Neuerstes, Höchstes, der letzte Ziels- und Höhepunkt, zu dem wir mit aller Kraft hinstreben müssen. Wohl ist es nicht unrichtig, Gott als den Mittelpunct aller Dinge, als die ewige geistige Centralsonne, und unser höheres Leben als das Streben nach diesem Mittelpuncke, als die centripetale Richtung der Geister, und ebenso Christum als den Mittelpunct, als das Herz des geistigen Lebens in der Menschheit zu bezeichnen, von dem dasselbe in voller Gesundheit ausströmt und zu dem es in Liebe wieder zurückkehrt, aber eben so wahr ist es auch, wenn wir sagen, Gott ist nicht in dem Mittelpuncke der geschaffenen Dinge, sondern er ist schlechthin über dieselben erhaben, Christus steht nicht in der Mitte divergirender Richtungen, sondern er hat alle unter sich; das Absolute und Vollkommene ist in seiner inneren Einheit immer über alles Endliche, Getheilte, Unvollkommene erhaben. Aber in diesem höchsten Sinne ist es auch nicht gemeint, wenn wissenschaftlich von einer

über Partei und Schule, Gegens. u. d. Vermittel. 45

Mitte die Rede ist. Diese, als etwas Relatives, ist immer nur, wo entgegengesetzte Endpunkte sind, wo eine Peripherie ist. Wenn zwei gegensätzliche Denkartnen da sind und zu falschen Extremen ausgebildet werden, kann eine dritte in die Mitte treten und sie in sich aufheben wollen, wenn sich geistige Richtungen in die Peripherie ihres Gebietes verlaufen, kann man versuchen, sie wieder in einem lebendigen Mittelpuncke zusammenzufassen. Dies liegt in der Natur der Sache: auf die These und Antithese folgt immer die Synthese, die atomistische Zerstreuung ruft immer das Bedürfniß einer Sammlung im Mittelpuncke hervor.

Aber nicht immer sind die Gegensätze wirklich in ein höheres aufzulösen, es gibt auch unauflösliche; und nicht jeder Versuch zur Auflösung ist eine wahre Vermittelung, es gibt auch eine falsche, unlebendige Mitte. Unauflösbar sind, wie wir schon gesehen, die Gegensätze des Gebietes und auch auf demselben Gebiete die absoluten, wobei jedes Glied des Gegensatzes das andere ganz und schlechthin ausschließt. Widersprechendes vereinigen zu wollen wäre ein Unsinn. Man hat eine berühmte Definition der richtigen Mitte, ich glaube von Lafayette: wenn die einen behaupten, zweimal zwei ist vier, die andern, zweimal zwei ist sechs, so sagt die richtige Mitte, zweimal zwei ist fünf. Der Witz ist für den Effect nicht übel, aber die Sache trifft er nicht. Wo es sich um solche Dinge handelt, die entweder schlechthin bejaht oder verneint werden müssen, bei mathematischen, physikalischen, allgemein sittlichen Wahrheiten wird kein vernünftiger Mensch an Vermittelung denken. Da kann man sich nur entscheiden zwischen richtig und unrichtig, wahr und falsch, gut und böse. Aber so einfach und absolut stellen sich die Fragen der Weltgeschichte und der wissenschaftlichen Entwicklung gewöhnlich nicht. Die Gesinnungen und Ueberzeugungen der Menschen stehen sich nicht immer entgegen wie schwarz und weiß, Tag und Nacht, Gott und Teufel, sondern in man-

nichhaltigen Abstufungen verbreiten sich Licht und Schatten über alle. In jedem Zeitalter entwickeln sich gewisse Gesamtdenkmäler, die in Systeme gefaßt und zu einem geschloßnen Ganzen organisiert werden. Diese, wenn sie sich der Zeit ganz oder theilweise bemächtigen, haben gewiß auch Wahrheitselemente und eine innere Berechtigung in sich, denn eine absolute wurzellose Lüge wird nie herrschend, aber indem eine solche Richtung auf einen Punct geht, der sich als besonderes Bedürfniß geltend macht, begegnet es ihr, nicht die ganze Wahrheit zu fassen, sondern wesentliche Bestandtheile derselben zu übersehen, zu verleugnen, oder gar zu bestreiten. Aber keine Wahrheit oder keine Seite der Gesamtwahrheit geht für die Menschheit verloren; die gleichsam mit Asche überdeckten Wahrheitsfunken sind darum nicht erloschen, ein Wind wehet vom Himmel und sie flammen wieder auf und entzünden empfängliche Gemüther. Das Vernachlässigte und Unterdrückte wird wieder hervorgezogen und vertheidigt, und gerade, weil es unterdrückt war, mit leidenschaftlichem Eifer. Was beseitigt schien, wird nun ausschließlich und aufs schärfste hervorgehoben. Es bildet sich ein Gegensatz und die Zeit geht in Kampf und Zerrissenheit auseinander. Nun ist zwar solcher Kampf nothwendig und gut, aber doch nicht an sich und als permanenter Zustand gedacht, sondern nur als Erregungsmittel und um des daraus hervorgehenden höheren Friedens willen; die Zerrissenheit selbst kann keine Befriedigung gewähren, vielmehr erzeugt sie unausbleiblich das Streben nach Einheit. Diese kann aber, wenn auf beiden Seiten ein Recht ist, nur erreicht werden, wenn beiden ihr Recht widerfährt durch Anerkennung ihres Wahren und Bekämpfung ihres Falschen, und wenn sich so eine Denkart bildet, die zum ursprünglich Wahren zurück, aber auch zu dessen höherer Durchbildung fortgeht. Ist in diesem Sinne die Vermittelung eine Zurückführung der Gegenseite auf das ursprünglich Richtige, wodurch sie zusammenhängen, so kann natürlich nur von

solchen Gegensätzen die Rede seyn, die eine ursprüngliche Einheit, einen gemeinsamen Wahrheitsmoment, eine lehre gemeinsame Grundlage haben, oder von solchen, die durch das prädominirende Hervorheben einer Seite des Gegensandes gebildet sind, also immer nur von relativen. In ihrer empirischen Ausprägung können vielleicht solche Denksäulen sich auch schlechthin ausschließen und unvereinbar seyn, aber wenn sie in ihrem tieferen Grunde einen wirklichen Verührungs-punct besitzen, so sind sie auch in eine, das Wahre von beiden zusammenfassende Einheit aufzulösen. Der gewöhnliche Nationalismus und der ältere Supranaturalismus sind allerdings unvereinbar, aber die Vernunft, auf welche jener, und die Offenbarung, auf welche dieser zurückgeht, sind in ihrem wahren Verhältnisse nicht entgegengesetzt, sondern wesentlich zusammenstimmend. Oder wenn die Einen nur den objectiven Inhalt in der Religion gelten lassen, die Andern nur die subjective Geistes-tätigkeits, wenn die Einen bis zur gänzlichen Zurückdrängung des Menschlichen nur das Göttliche im Christenthum hervorheben, die Andern nur das Menschliche, wenn die Einen die Kirchenlehre schlechthin vertheidigen, die Andern sie mit Stumpf und Stiel austrotten möchten, so sind freilich diese Personen und Parteien in ihrer Einsseitigkeit nicht zu vereinigen, aber in der Sache selbst lässt sich wohl, weil hier kein innerer Widerspruch ist, beides zusammenfassen, das Objective und Subjective in der Religion, das Göttliche und Menschliche im Christenthum, die Anerkennung der Wahrheit der Kirchenlehre in ihren Grundprincipien und das Streben nach Verbesserung derselben in einzelnen Bestandtheilen und in der wissenschaftlichen Fassung.

Eine zweite Hauptfrage ist: wie kommt eine wahre Vermittelung zu Stande? Wir antworten: nicht dadurch, dass man das wirklich Widersprechende in den Denkartaten ableugnet oder verdeckt, dass man ihre Spalten abstumpft, vor jeder etwas ansetzt und eine mechanische Zusam-

menfügung daraus macht; oder daß man mit den vorhandenen Gegensäzen unterhandelt, jedem etwas nachgibt und einen äußerlichen Frieden zwischen ihnen herzustellen sucht; dies wäre eine sehr oberflächliche, kindische Weise; dadurch könnte am wenigsten, wie es doch bei jeder wahren Vermittelung seyn muß, ein Fortschritt in der Wissenschaft erzielt werden; es geschieht nur dadurch, daß man den Widerspruch anerkennt und das Unrichtige darin nachweist, zugleich aber auf die zu Grunde liegende Wahrheit zurückgeht und diese als das Wesentliche hervorhebt; daß man eine tiefer eindringende Erkenntniß des streitigen Gegenstandes gibt, als sie von beiden Parteien gegeben war, daß man von einem freieren, umfassenderen Standpunkte aus jeder der entgegengesetzten Denkartnen die rechte Stelle zuerkennt, die Punkte aufzeigt, wo sie Recht oder Unrecht haben und aus diesen Gegensäzen heraus, als einzelnen Momenten, die vollständige Wahrheitserkenntniß entwölkt. Als Zurückführung der Gegensäze auf die zu Grunde liegende Einheit ist die Vermittelung allerdings ein Regress, sie ist verbunden mit einem Zurückgehen auf das Alte, schon Vorhandene, Ursprüngliche, aber darum ist sie doch kein wissenschaftlicher Rückschritt, keine Repristination, denn sie will nicht das Alte als Altes, sondern nur als innerlich Wahres und Befriedigendes, und sie nimmt es auch nicht blos in seiner einmal gegebenen Form, in seiner verlebten Gestalt, sondern neu beseelt und in einem höheren wissenschaftlichen Geiste begründet und durchgebildet. In sofern nun das Alte verjüngt, durch den Kampf der Gegensäze geläutert, wie ein Phönix aus der Asche, wiedergeboren wird, trägt die wahre Vermittelung auch den Charakter einer neuen geistigen Schöpfung, einer selbstständigen Lebensbildung und in diesem Sinn ist sie ein Fortschritt. Dazu wird verlangt, daß sie aus einem wahren Bedürfniß entsprungen, von einem selbstständigen Princip beseelt sey und sich in einer eigenthümlichen Bildung entfalte. Man kann von der wahren Mitte

sagen, ebensowohl daß sie aus den Gegensätzen hervorgeht, als daß sie, nur in anderer Weise, schon vor den Gegensätzen da gewesen, und daß diese aus ihr hervorgegangen sind. Zuerst ist die Wahrheit als ungetheiltes Ganze, aber mehr für die unmittelbare Auffassung in der Ahnung und im Gefühl, dann bei der Durchbildung werden einzelne Seiten hervorgehoben und sich entgegengestellt, es erzeugen sich Einseitigkeiten und Gegensätze; diese müssen dann wieder in die Totalität der Erkenntniß zusammengefaßt werden, aber natürlich geschieht dies nach Überwindung der Gegensätze auf eine durchgebildetere, vollständigere, reichere Weise, als vor dem Entstehen derselben.

Endlich ist noch von dem bisher Entwickelten auf die Theologie eine bestimmtere Anwendung zu machen. Daß für die Gegensätze des Realismus und Idealismus eine Vermittelung möglich sey, liegt in der Natur der Sache; es ist die gleichmäßige Entwicklung und gegenseitige Durchdringung des geschichtlichen und philosophischen Elementes in der wissenschaftlichen Behandlung des Christenthums, wie dieselbe durch den zugleich historischen und idealen Charakter des Christenthums aufs Entschiedenste geboten wird; sie ist zuerst auf eine großartigere Weise versucht in der alexandrinischen Theologie, aber von jedem Zeitalter aufs Neue zu vollziehen, da diese, wie jede andere höchste Aufgabe der Wissenschaft nur in unendlicher Approximation gelöst werden kann. Ebenso liegt für die Gegensäze oder falsche Einseitigkeiten der Verstandestheologie, des Mysticismus und Practicismus die wahre Ausgleichung darin, daß auf gesunde Weise jene höhere Theologie ausgebildet wird, die alle wohl begründeten geistigen Forderungen und Interessen befriedigt und die umfassende Be trachtungsweise anwendet, die wir als die wahrhaft vernünftige bezeichnet haben. Der erste bedeutende Versuch hierzu ist, nachdem sich der psychologische Gegensatz im Mittelalter recht aufgethan hatte, durch die Victoriner

gemacht worden und kein Sachkundiger verkennt jetzt Verdienst jener edlen und geistvollen Männer, aber sie leisteten nur Großes für ihre Zeit, und in jedem Alter ist ihr Streben in anderer und vollkommnerer Form zu erneuern, denn alle Beschränktheit und Ungesundheit in der Theologie kann fort und fort nur dadurch grlich beseitigt werden, daß man etwas Besseres, Höheres und Gesunderes an die Stelle setzt. Hauptfächlich aber es sich, ob auch der Gegensatz der neueren Zeit, in wir zum Theil noch begriffen sind, einer Auflösung sey und wie diese vollzogen werden müsse? Es fehlt türlich nicht an solchen, welche sagen, er könne gar aufgelöst werden; alle, die selbst wesentlich im Gegen begriffen sind, alle Parteileute müssen nothwendig Sprache führen; ihre Stellung bringt es mit sich; sie nen nur den vollständigen Sieg ihrer besonderen Ewünschen und herbeizuführen suchen; die Zeit wird scheiden, ob sie Recht haben. Andere sagen, in der Wirklichkeit werde und solle er fortbestehen. Diesen Gedanken hat neuerlich Alex. Schweizer auf eine scharfsinnige Weise durchgeführt. Seine Entwicklung, die wir hier nicht derholen können, enthält folgende Grundgedanken: Gegensatz zwischen Nationalismus und Supranationalismus ist nicht ein Gegensatz des Gebietes, sondern Auffassungsweise, nicht ein fix abgeschlossener und abscher, sondern ein fließender und relativer. Dem nach ist Nationalismus die Auffassungsweise des Christthums in der Form des Identischen, der Supranationalismus in der Form des Individuellen, d. h. der Nationalismus hebt das Allgemeine im Christenthume hervor, es ganz aus der Geschichte und den sonst geltenden Gegebenheiten des Geistes und der Natur zu begreifen und zieht in das Gebiet des Wissens, welches eben das Gebiet Identischen, allen Gemeinsamen ist, der Supranationalismus

mus dagegen hält sich an das Charakteristische im Christenthum, geht auf den unmittelbar göttlichen, übergeschichtlichen und übernatürlichen Ursprung zurück, und fasst das Christenthum mit dem Gefühl und Glauben, also auf eine individuelle Weise. Es kommt aber doch nothwendig in jedem Glied etwas vom andern vor; eine rein identische Auffassung würde den Verlauf des Christenthums mechanisiren, eine rein individuelle wäre bloßer Mysticismus. Die absolut vollkommene Auffassung hätte derjenige, der die ganze Linie von beiden Endpuncten aus, also doppelt erfüllt in sich trüge, der den ganzen idealen und historischen Inhalt des Christenthums in seinem gesammten Verlauf durch beide Auffassungsformen in sich aufgenommen hätte. Diese Vollendung ist nur in Gott, die Menschen bewegen sich zwischen der Vollkommenheit und beiden Endpuncten; sie erreichen selbst das relative Gleichgewicht nicht, denn dazu wäre ein Gleichgewicht der Talente und der ganzen Lebensentwicklung erforderlich, wie wir es nicht finden; sie fallen also insgesamt, nur in unzähligen Abstufungen zwischen den Endpuncten und der Mitte, auf eine Seite des Gegenseitens. Auf welcher Seite zu stehen besser sey, ist nicht zu entscheiden; die Stetigkeit des religiösen Bewußtseyns wird nur erreicht im Gleichgewichte beider Anschauungsweisen; es hat daher keine den Vorzug, sondern dieser liegt in der Annäherung ans Gleichgewicht. Dies ist aber ein Ideal, nicht nur für den einzelnen Menschen, sondern für die ganze Christenheit. Die zeitliche Entwicklung ist nie ohne Gegensätze und der unsrige ist ein nothwendiger, weil geboten durch die verschiedenen Formen des menschlichen Geistes, das Talent für das Identische über Individuelle. Da man nun wünschen muß, daß das ganze Gebiet der Religion von der Menschheit aufgesaftet werde, so kann man nicht verlangen, daß eine oder die andere Richtung erlöse. Beide mögen vollständig durchgebildet werden und jeder Einzelne dabei so handeln, wie seine Neigung und sein Talent es mit sich

bringt. Man muß keinen von seiner Richtung abbringen und zu sich herüberführen, sondern jeden nur seiner Individualität gemäß haben wollen. Da der Gegensatz muß fortdauern, nicht nur als Streit zwischen verschiedenen Personen, sondern auch als inneres Kämpfen und Zweifeln in derselben Person. So hat also jeder beide Richtungen nicht nur zu dulden, sondern auch als fortbestehend in der allgemeinen Entwicklung zu wollen, damit von jedem Puncte aus die Wahrheit gefunden werde, nur von jedem aus auf eigenthümliche Weise. Jede Vermittelung aber, wenn auch gut gemeint, fällt auch auf die eine oder andere Seite des Gegensatzes, beruht auf der Zuthnung, eine Ansicht nicht vollständig, consequent und scharf durchzuführen und ist daher höchstens ein vorübergehender Waffenstillstand. So Schweizer. Wir erkennen vollkommen den Geist und die redliche Gesinnung an, die seinem Versuche zum Grunde liegen, vermögen aber durchaus nicht, ihm beizutreten. Schon die Begriffsbestimmung von Nationalismus und Supranationalismus ist höchst disputabel, sie ist nur mit Kunst durchzuführen und unter großer Beschränkung anwendbar, ja das Entgegengesetzte kann wenigstens mit demselben Rechte behauptet werden: der Nationalismus ist gerade die Auffassungsweise, die auf ein eigentliches Wissen des Göttlichen verzichtet und sich auf einen praktischen Glauben, auf die Postulate der praktischen Vernunft stützt, der Supranationalismus aber diejenige, welche ein durch die Offenbarung vermitteltes bestimmtes Wissen des Göttlichen zu besitzen überzeugt ist; der Nationalismus ist mehr der Ausdruck des Individuellen, das Product der religiösen Subjectivität, der Supranationalismus hält sich mehr an das Objective, an das in der geschichtlichen Offenbarung und kirchlichen Gemeinschaft Gegebene; eben deswegen kann auch der Nationalismus mehr als eine von der Geschichte abstrahirende, der Supranationalismus dagegen mehr als geschichtliche Denkweise bezeichnet werden. Sodann be-

ruht der Gegensatz nicht blos auf einer Verschiedenheit der Auffassungsweise, der subjectiven geistigen Form, in welcher der Inhalt aufgenommen und verarbeitet wird, sondern es ist eine wirkliche Verschiedenheit des Inhaltes, ein wenigstens partieller Widerspruch. Eine Mannigfaltigkeit der Auffassung ist bei jedem geistigen Objecte nicht nur zu dulden, sondern als etwas höchst Erfreuliches zu betrachten; es wird und soll hier immer die Individualität in aller Lebensfrische hervortreten; aber bei daß materiellen Gegensätzen, die zwischen Nationalismus und Supranationalismus in den wichtigsten Lehren z. B. von Gott und seiner Offenbarung, von der Person und dem Werke Christi statt finden, handelt es sich nicht um bloße Auffassungsformen, sondern meist um ein ganz einfaches Ja oder Nein; da kann nicht beides gleich gut, da kann es nicht indifferent seyn, auf welcher Seite man stehe, da darf der innere Kampf und Zweifel nicht für permanent erklärt werden, und der Geist des Einzelnen wie des Ganzen wird sich nicht beruhigen, bis er sich auf einem bestimmten objectiven Puncte fixirt hat. Räumen wir aber auch ein: der Nationalismus beruhe vorzugsweise auf dem Wissen, der Supranationalismus auf dem Glauben und Gefühl und der Gegensatz zwischen beiden sey für den Menschen so nothwendig, daß er in der Zeitlichkeit nie aufgehoben werden kann und soll, so ergäbe sich daraus ein Zustand der Theologie, wodurch diese nach und nach selbst aufgelöst werden müßte. Die Aufgabe der Theologie ist gerade, daß Glauben und Wissen zusammenkommen und sich harmonisch durchdringen. Ist aber ein Gegensatz unvermeidlich, auf dessen einer Seite der Glaube, auf der andern das Wissen dominirt, so kommt es dort nicht zur Wissenschaft und hier mangelt der Wissenschaft die Grundlage des Lebens, wir haben auf jener Seite einen erkennnislosen Realismus, auf dieser einen leblosen Formalismus. Beides ist aber keine Theologie. Soll also die Theologie nicht an sich selbst verzweifeln, so muß sie

über den Gegensatz hinaus. Diese Versöhnung aber brauchen wir nicht in unendliche Ferne, in Gott oder eine jenseitige Idealwelt zu setzen. Wie der Gegensatz im menschlichen Geist und in der zeitlichen Entwicklung sich gebildet hat, so muß er als ein relativier auch auf diesem Gebiet aufgelöst werden können, freilich, wie wir dies immer verstehen, nicht durch ein Individuum, plötzlich, ein für allemal, sondern nur durch die ganze Geistesentwicklung und in fortgehender Approximation. Auch müssen wir hier immer unterscheiden: ein Gegensatz kann entweder nur potentia oder auch actu vorhanden seyn; in der Möglichkeit sind, wegen des allgemeinen Verhältnisses zwischen dem Christentum und dem menschlichen Geiste, alle Gegenstände jüts vorhanden; sie können, auch wenn sie überwunden sind, doch in neuer Gestalt jederzeit wieder herverbrechen, aber in der Wirklichkeit ist immer nur ein Gegensatz dominirend, und wenn dieser erst im Grenzen aufgelebt ist, so hat er seine höchste Kraft und Bedeutung verloren, wie dies mit den alchristlichen und mittelalterlichen Gegensätzen offenbar der Fall ist.

Daß eine solche Auslegung für den jetzt noch dominirenden Gegensatz Bedürfnis, gleichsam eine geistige Naturnotwendigkeit sey, ergibt sich auch aus dem gegenwärtigen Zustande der Wissenschaft. Nicht überlegend und berechnend, sondern aus wahren Geiste drang, ohne äußerer Zusammenhang und ohne den Gedanken an äußeren Erfolg, vielmehr dies um sich selbst zu bestreiten und ihm Kreise etwas Bestiedigendes entgegenzubringen, haben viele Männer aller Orten und in mannigfaltiger Weise sich diesem Gedanken hingegeben und ihn zu verwirklichen gestrebt. Es kann dabei fälsches geträumt werden sehr und noch versucht werden; aber dies beweist nichts gegen das Wesen der Sache; der Geist wird doch nicht ruhen, bis er eine innere Versöhnung, bis er den Frieden gefunden und sich in einem Requitate fühlt hat, das auch geeignet ist, in das allgemeine kirchliche Leben überzugeben und diesem

mehr Einheit und Frische zu geben. Unbefriedigend ist es freilich, wenn man Nationalismus und Supranationalismus nur durch Liebe ausgleichen will, dies ist eine Versöhnung, die nur durch den Gedanken gestiftet werden kann; unbefriedigend ist es, wenn man wie der in manchem andern ausgezeichnete, aber hierin gewiß nicht große Tzschirner beide Systeme äußerlich neben einander hinstellt, und den Zuhörer oder Leser, wie zwischen Speisen, nach seinem Geschmack wählen läßt; dies ist eine mechanische Verbindung, aber keine organische Durchbringung; unbefriedigend ist es endlich, wenn man nur eins dem andern subordinirt, also die eine Seite des Gegensatzes zwar festhält, aber dadurch mildert, daß man ihr gewisse Elemente der andern beimischt. Dies wäre keine frische, lebendige Bildung von einem neuen Standpunkt aus, sondern nur die Modifizirung eines alten.

Der Supranationalismus in seiner Einseitigkeit, wie er besonders früherhin durchgeführt wurde, faßt die Offenbarung als isolirtes geschichtliches Factum, beglaubigt durch Weissagungen und Wunder, in unfehlbarer Form niedergelegt in der Schrift, aus welcher der Inhalt blos unter Anwendung historisch-grammatischer Interpretation und logischer Gesetze abzuleiten ist. Sein Fehler ist, daß er eine Offenbarung lehrt, die ohne lebendigen Zusammenhang mit Natur und Geschichte, ja in strengem Widerspruche mit beiden blos wie ein Deus ex machina auftritt, die der Vernunft entgegengesetzt, oder wenigstens so fremd und äußerlich ist, daß diese bei der Aneignung und Verarbeitung des Offenbarungsinhaltes lediglich ein formales Geschäft hat, daß sie höchstens die Wahrheit des Geöffnet- und Inspirierteys, aber keineswegs die innere Wahrheit dessen, was geöffnet und inspirirt ist, darthun kann. Der Nationalismus in seiner Einseitigkeit verwirft den Glauben an unmittelbare göttliche Offenbarung überhaupt und setzt an deren Stelle die Vernunft, als einzige wesentliche Erkenntnisquelle, der geschichtlichen

Offenbarung aber, soweit er den Namen gelten läßt, erkennt er nur das Verdienst zu, die wichtigsten Vernunftwahrheiten introducirt und dafür eine kirchliche Gemeinschaft gesammelt zu haben. Sein Fehler ist, daß er von einer göttlichen Offenbarung im vollen Sinne nichts weiß, daß er, das Christenthum nur als eine geschichtliche, menschliche, natürliche Erscheinung betrachtend, die göttliche Ursprünglichkeit derselben leugnet und es seiner höchsten Würde entkleidet, daß er die Vernunft unter nicht gehörig begründeter Voraussetzung ihrer vollkommenen Gesundheit und absoluten Sufficienz in dem gegenwärtigen empirischen Zustande; und häufig auch statt der Vernunft nur den Verstand, zur einzigen Quelle der Gotteserkenntniß, zu dem in letzter Instanz Entscheidenden in Glaubenssachen macht, daß er endlich auf halbem Wege stehen bleibt, indem er, wenn er sich allein auf die Vernunft stützt, keinen gehörigen Grund hat, sich mit so viel Positivem zu beladen, dessen eigentliche Bedeutung er doch nicht anerkennt und in welchem er nur etwas Hemmendes erblicken kann. Beide Systeme haben in dieser Gestalt offenbar nachtheilige Wirkungen gehabt; jenes hat die Theologie, besonders die Glaubenslehre, zu einer gewissen Neuerlichkeit und Unwissenschaftlichkeit herabgebracht, es hätte im Extrem die Dogmatik in eine ergetische Wissenschaft verwandelt; dieses hat dem Christenthume seinen charakteristischen Inhalt entzogen, das Geschichtliche mit Willkür behandelt und das Bedürfniß des Glaubens, des tieferen frommen Gefühls und der religiösen Gemeinschaft wenig befriedigt. Aber jedem muß auch — abgesehen davon, daß sie zum Theil von den ehrenwerthesten Männern und auf die gründlichste Weise vertreten worden sind und noch werden — sein Verdienst zuerkannt werden; der Supranaturalismus hat den wesentlichen Inhalt des Christenthums bewahrt, der Nationalismus hat die Rechte der wissenschaftlichen Forschung und Prüfung gesichert; jenem haben wir zu verdanken, daß wir ohne gänzliche Un-

terbrechung der wissenschaftlichen Fortbildung wieder zur volleren Anerkennung der charakteristischen Wahrheiten des Christenthums und des Geschichtlichen in der Religion überhaupt zurückkehren, diesem, daß der Offenbarungsglaube, der sich jetzt in der Theologie bildet, nur ein wissenschaftlicher, der Wahrheit seines Inhaltes sich bewusster, seyn kann.

Von dem Rationalismus aber als einem blos vorübergehenden System unterscheiden wir sehr bestimmt das vernünftige Verfahren, die Nationalität, als das, was überhaupt das Wesen der Wissenschaft constituiert; ebenso vom Supernaturalismus, als einer Zeitform, den Offenbarungsglauben, der etwas zum Wesen des Christenthums Gehöriges ist und davon, wenn es nicht seinen Grundcharakter verlieren soll, nicht getrennt werden kann. Rationalismus und Supernaturalismus als fixirte Systeme stehen sich unvereinbar entgegen, aber Wissenschaft und Christenthum durchaus nicht; das Christenthum hat ja erst eine recht lebendige und freie theologische Wissenschaft erzeugt und es ist ihm Bedürfniß, eine solche zu haben, und die Wissenschaft, je tiefer und besonnener sie forscht, desto christlicher wird sie. Sollen nun im Fortgange der Wissenschaft jene beiden Systeme, sofern sie Einseitigkeiten sind, überwunden und in ein Höheres aufgelöst werden, so wird es nur geschehen, wenn wir das Unbefriedigende Beider meiden, aber ihre begründeten Anforderungen befriedigend, den ursprünglichen Zusammenhang von Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen, von dem sie sich losgerissen haben, in einer vollkommneren, wissenschaftlich durchgebildeteren Weise wiederherstellen; es wird nur geschehen, wenn wir zur Gewißheit kommen, daß Offenbarung und Vernunft in ihrem innersten Wesen eins seyen, daß die Vernunft in ihrer wahren und gesunden, dem Göttlichen sich frei und vertrauensvoll hingebenden Entwicklung nothwendig zum Glauben, zur Anerkennung göttlicher Offenbarung und deren Vollendung

dung in Christo hinführe, die Offenbarung aber in ihrem Grunde und in allen ihren Bestandtheilen vernünftig sey, daß das Denken im Glauben seinen wahren Inhalt und Abschluß, der Glaube aber im Denken seine Bewährung finde. Die wahre Mitte, die daraus hervorgeht, ist nicht nur die allseitige Vereinigung des Irrthums oder eine farblose Indifferenz zwischen den Extremen, nicht etwas Leeres und Abstractes, sondern sie ist das positive Ergriffen der ganzen Wahrheit und die möglichst vollständige Ausbildung derselben nach allen Seiten, weswegen wir sie auch als eine lebendige Mitte bezeichnen. Die höchste volle allseitige Wahrheit des göttlichen Lebens in der Menschheit ruht in Christo; Er in seiner vollen gottmenschlichen Persönlichkeit, in der ungetrübten, unverkürzten Fülle seines Wesens, ist im höchsten Sinne die wahre Mitte, der Vermittler zwischen Gottheit und Menschheit, der Mittelpunct der Weltgeschichte, der unerschöpfliche Quellpunkt aller höheren Lebens- und Geistesentwicklung; Er, der uns nicht nur gemacht ist zur Erlösung, sondern auch zur Weisheit, in dem nicht nur Gott war und die Welt mit sich versöhnte, sondern der auch, das lichtbringende Leben offenbarend, von sich sagen konnte: ich bin die Wahrheit, die euch frei macht, ich bin das Licht der Welt, wer mir nachfolgt, wird nicht wandeln in Finsterniß. Das ist gewiß eine recht geist- und lebensreiche Mitte, voll göttlicher und menschlicher Wahrheit und Vernunft, die zuerst freilich in das gesamme höhere Leben aufgenommen werden, dann aber auch in der Wissenschaft sich darstellen muß. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, alle Elemente, die in dieser göttlich-menschlichen Erscheinung Christi liegen, unverkümmert und richtig auszubilden und wenn sie dies thut, wird sie die Wahrheit haben, die im besten Sinne in der Mitte liegt. Dies im Einzelnen zu zeigen, ist nicht die Sache dieses Aufsaßes, der es zunächst mehr mit dem Formellen zu thun hat, und überhaupt nicht in kürzeren Andeutungen, wenn solche später auch gegeben werden

sollten, zu erschöpfen, sondern es ist die Aufgabe der gesammelten christlich-wissenschaftlichen Glaubenslehre, wie sie allein unserer Zeit ganz genügen kann, aber es ist zugleich das Ziel der Theologie überhaupt, welches nur allmählich durch ein großartiges Zusammenwirken der Kräfte erreicht werden kann. Freilich wird für jedes Zeitalter dieses Ziel sich aufs Neue und höher stellen, aber nur in dem Maß, als es erreicht und die Versöhnung des Glaubens und Wissens zu jeder Zeit bewirkt wird, kann auch der Friede sich einfinden; der wahre nämlich, der eine rüstige Entfaltung der Kräfte und die Fertigkeit zum Kriege nicht ausschließt.

So gewiß es nun eine richtige Mitte gibt, deren sich niemand zu schämen hat, so ist doch diese Bezeichnung wegen ihrer politischen Nebenbeziehung, und weil sie mehr ein äußerliches, ganz mit der jedesmaligen Stellung der Parteien zusammenhängendes, also vorübergehendes Merkmal andeutet, minder angemessen. Will man das Charakteristische der Denkart, die gegenwärtig eine wirklich vermittelnde ist, genauer bezeichnen, so nenne man sie lieber die christlich-wissenschaftliche, oder die evangelisch-freie, im Gegensatz gegen eine unevangelisch-freie und eine evangelisch-unfreie. Freilich wird dann die letzteren Prädikate niemand gerne übernehmen wollen, aber die vermittelnde Richtung ist auch mit manchen Prädikaten begabt worden, die sie nicht acceptirt. • Darüber sey mir noch ein Wort vergönnt.

Die Studien und Kritiken haben sich bei ihrem Entstehen als ein Organ der Vermittelung angekündigt, und sie haben nicht Ursache, jetzt, beim Beginn des neunten Jahrgangs dieses Wort zurückzunehmen; es ist nur richtig zu verstehen. Man hat zwar über die irenische Tendenz, die man in einem unrichtigen Sinne und mit der vermittelnden für gleichbedeutend nahm, gespottet und nach einigen Jahren der Existenz der Zeitschrift gefragt: was denn nun vermittelt und welcher Friede hergestellt

sey? Als ob sich so etwas mit Händen greifen und nachweisen ließe, wie ein Nerv im menschlichen Körper; als ob man je gedacht hätte, Personen zu versöhnen und fest gewordene Parteien zu einem theologischen Friedensfest in Bewegung zu setzen. Von solcher sichtbaren, plötzlichen, unmöglichen Wirkung konnte nie die Rede seyn. Aber ohne Einfluß — Dies kann wohl von einem Herausgeber, der ja nur einen kleinen Theil selbst beiträgt, ohne Verlegung der Bescheidenheit gesagt werden — ohne Einfluß sind darum die Studien nicht geblieben; sie haben der ruhigen Forschung, der billigen, unparteiisch anerkennenden Kritik einen Raum geöffnet, sie haben von dem Partiestreite hinweg das Interesse wieder mehr auf die Sachen gelenkt und hoffen in dieser Beziehung besonders auf die jüngere Generation, auf die man in solchen Fällen am meisten rechnen muß, eine wohlthätige Wirkung gehabt zu haben. Es hat ihnen auch nicht an Anerkennung und wachsender Theilnahme gefehlt, Beweis genug, daß sie einem wirklichen Bedürfniß in der Wissenschaft entgegen gekommen sind. — Man hat auch gesagt, die Zeitschrift bilde ein juste milieu zwischen Glauben und Unglauben. In der That ein ungerechtes und unüberlegtes Wort! Die Studien haben den christlichen Standpunkt nie verlassen oder verleugnet, geschweige denn dem Unglauben gehuldigt; aber eben so wenig wollten sie die Wahrheit und Wissenschaft verleugnen; sie strebten, Organ einer christlichen Wissenschaft zu seyn, d. h. einer solchen, die das wahrhaft Heilige und Gottbegründete in seiner vollen Würde und ewigen Geltung anerkennt, aber dabei auch nicht vor jedem Gedanken erschrickt und sich gebärdet, als ob alles verloren gehe, wenn eine zeitliche Form zerbricht; sie glaubten auch für die Freiheit der Forschung und der Rede, als ein wesentliches Element unserer Kirche, sprechen zu müssen und dachten, es wäre gut, wenn die Geister durch einander arbeiteten, nur aus der frei entfalteten Mannichfaltigkeit könne die lebendige Einheit hervorgehen,

das Falsche, wenn es auch einmal auftauche, werde schon wieder untersinken und das beste Correctiv der Wissenschaft sey immer die Wissenschaft selbst in ihrer vollen, ungeschwächten Kraft. Vermittelung zwischen Glauben und Unglauben zu wollen, wäre in der That ein ungeheuerer Frevel, sie zu üben und es nicht zu wissen, eine große Gedankenlosigkeit; wir dürfen mit gutem Gewissen gegen beides protestiren.

2.

Ueber die Eintheilung der zehn Gebote.

Von

Friedrich Sonntag,
Großherzogl. Badischem Kirchen- und Ministerialrathé zu Karlsruhe.

1.

Die mosaischen Hauptgebote, welche wir 2 Mos. 20, 2—14. und 5 Mos. 5, 6—18. aufgezeichnet finden, wurden von jeher in zehn eingetheilt. Diese Zahl wird uns schon im Pentateuch an drei Stellen, nämlich 2 Mos. 34, 28. 5 Mos. 4, 13. und 10, 4. ausdrücklich angegeben. Hier heißen sie תְּשִׁבְעָה תְּשִׁבְעָה. In der alexandrinischen Uebersetzung werden sie ὡς δέκα λόγοι oder τὰ δέκα δόγματα, und in andern griechischen Schriften auch τὰ δέκα λόγια, oder ἀς δέκα ἐντολαι, oder auch ὁ δεκάλογος genannt. Die Vulgata nennt sie verba foederis decem, oder auch blos decem verba.

Nirgends aber wird uns in der heiligen Schrift ausdrücklich gesagt, das wievielte jedes Gebot der Reihe nach

sey. Schon der Gesetzgeber mag geglaubt haben, daß die Eintheilung dieser Gebote aus der Verschiedenheit ihres Inhalts klar sey, und keiner besonderen Bestimmung bedürfe. Doch waren sie vielleicht schon auf den beiden Gesetzesstafeln durch Zwischenräume oder Absätze unterschieden.

Viele Jahrhunderte mögen auch verslossen seyn, ehe unter dem jüdischen Volke verschiedene Meinungen hinsichtlich der Eintheilung der zehn Gebote aufkamen. Wahrscheinlich entstand die Verschiedenheit der Meinungen erst in dem Zeitraume, welcher zwischen dem babylonischen Exil und der Geburt Christi liegt. Was für ein Umstand unter den Juden, ungeachtet ihres großen Eifers für die Bewahrung des Bestehenden und Herkömmlichen in Religionssachen, eine solche Verschiedenheit herbeiführen konnte, wird sich erst im weiteren Laufe der Untersuchung zeigen.

Auch die christlichen Gelehrten stimmten schon längst über diesen Punct nicht überein. Schon in den Zeiten der Kirchenväter war eine Verschiedenheit der Meinungen darüber in der christlichen Kirche vorhanden, und dauerte in der folgenden Zeit fort. Als die Zeit der Reformation gekommen war, so waren auch Luther und Calvin darüber verschiedener Ansicht, und diese Uneinigkeit ging auch auf ihre Anhänger über. Beide Theile, für ihre Ansichten zu sehr eingenommen, konnten sich nicht darüber vereinigen. Lange stritten sie, besonders im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert, über diesen Punct, und suchten einander zu belehren und zu überzeugen; aber am Ende war die Sache so unentschieden wie vorher, und jeder Theil blieb bei seiner Meinung.

Um so mehr könnte man jetzt glauben, es sey das Beste, die Sache auf sich beruhen zu lassen, da sie auf das christliche Leben wenig oder gar keinen Einfluß hat. Immer aber noch ist es in wissenschaftlicher Hinsicht der Mühe werth, darüber zu sprechen. Besonders wird man da, wo es sich um die Vereinigung der Luthерaner und Reformirten,

und um die Einführung eines gemeinsamen Katechismus handelt, bei der Aufnahme der zehn Gebote immer wieder auf die Frage kommen, welche Eintheilung beizubehalten sey. Aus diesem Grunde ist auch jetzt noch zu untersuchen, welche unter den vorhandenen Eintheilungen den Vorzug verdient.

2.

Gewöhnlich spricht man, wenn von der Art die Rede ist, wie die zehn Gebote eingetheilt werden, nur von zwei Eintheilungen; aber es sind vier vorhanden, unter welchen wir wählen können, und jede derselben verdient, genau betrachtet zu werden.

Die erste Eintheilung ist die, welche den Satz: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Aegypten führte, aus dem Hause der Knechtschaft; du sollst keine andere Götter außer mir haben,” und den darauf folgenden Beisatz: „Du sollst dir kein Bildniß machen, und keine Abbildung von dem, was oben im himmel, und was unten auf der Erde, und was im Wasser unter der Erde ist; bete sie nicht an, und diene ihnen nicht,” nebst der beigefügten Drohung und Verheißung zusammennimmt, und als das erste Gebot aufstellt, und dagegen die beiden letzten Sätze des Dekalogs trennt, indem sie den Satz: „Du sollst nicht begehrn das Haus deines Nächsten,” für das neunte Gebot, und den andern Satz: „Du sollst nicht begehrn das Weib deines Nächsten, noch seinen Knecht, noch seine Magd, noch seinen Ochsen, noch seinen Esel, noch Alles, was dein Nächster hat,” für das zehnte erklärt. Diese Eintheilung hat unter allen die meisten Anhänger. Wir finden sie in dem auf Befehl des Papstes Pius V. herausgegebenen Tridentinischen Katechismus, und dadurch ist sie die Eintheilung der römisch-

katholischen Kirche geworden. Wir finden sie auch, was das Wesentliche derselben betrifft, bei Luther in seinen beiden Katechismen, und dadurch ist sie auch in die lutherische Kirche übergegangen.

Die zweite Eintheilung weicht von der ersten dadurch ab, daß sie die beiden Gebote, welche in der römisch-katholischen und in der lutherischen Kirche als das neunte und zehnte Gebot vorkommen, als Ein Gebot zusammennimmt, und dagegen aus dem ersten Gebote zwei macht, wovon das Eine die Einleitung: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten führte, aus dem Hause der Knechtschaft,” und den Befehl: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben,” in sich begreift, — das andere aber aus den Worten: „Du sollst dir kein Bildnis machen u. s. w.,” und aus der darauf folgenden Drohung und Verheißung besteht. Frühe schon kommt diese Eintheilung sowohl bei den Juden, als auch bei den Christen vor. Unter den Juden hat schon Philo dieselbe, wie man aus seiner Schrift: De decalogo deutlich ersieht, mit welcher zugleich seine Schriften: De monarchia, De specialibus und De concupiscentia, die unter sich zusammenhängen, und mit einander ebenfalls von den zehn Geboten handeln, zu vergleichen sind. Mit ihm kennt sich auch Josephus in seiner jüdischen Archäologie, I. 3, c. 5. §. 5. (Bd. I. S. 260. nach Oberthür's Ausgabe), zu dieser Eintheilung. Nur finden wir zwischen Philo und Josephus den Unterschied, daß jener das Gebot: Du sollst nicht ehebrechen, dem Gebote: „Du sollst nicht stehlen,” voranstellt, dieser aber die gewöhnliche Ordnung hinsichtlich dieser beiden Gebote beibehält. Unter den Christen ist Origenes der erste, bei welchem wir die Worte: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben,” als das erste Gebot, und den Beisaß: „Du sollst dir kein Bild-

nīß machen u. s. w.," als das zweite finden. In seinem Commentar zum Exodus, homil. 8.: de initio decalogi (Bd. 2. S. 156—157. nach der Ausgabe seiner Werke von de la Rue), vertheidigt er diese Ansicht. Mit ihm stimmen auch noch andere Kirchenväter überein; zum Beispiel Gregorius von Nazianz, welcher in einem seiner Gedichte, das die Ueberschrift: "Ο τοῦ Μωϋσέος δεκάλογος hat, und in der Kölner Ausgabe seiner Werke Bd. 2. S. 99. steht, sich zu dieser Eintheilung bekannt; und Hieronimus, welcher die gleiche Ansicht in seinem Commentar zum Briefe an die Epheser c. 6. (Bd. 4. Th. 1. S. 394. nach Martiana'y's Ausgabe), deutlich zu erkennen gibt. Allmählich wurde dieselbe von der ganzen griechisch-katholischen Kirche angenommen, und wir finden sie in dem von Petrus Mogilas und seinen Gehülfen im siebzehnten Jahrhundert verfaßten Glaubensbekenntnisse, so wie auch in dem Lehrbuche des russischen Archimandriten Jeromonah Platon, welches unter dem Titel: Rechtgläubige Lehre, oder kurzer Auszug der christlichen Theologie, zu Riga im Jahr 1770 in deutscher Uebersetzung erschien. Auch Calvin bekannte sich in seinen Institutionen (I. 2. c. 8. §. 12.) zu dieser Eintheilung, und nach ihm ging sie in den Heidelbergischen Katechismus und in die ganze reformirte Kirche über. Ebenso wurde sie auch von den Socinianern angenommen, wie wir aus dem Rakaufischen Katechismus, Fr. 209 bis 311. oder S. 422. bis 485., nach Deder's Ausgabe, deutlich ersehen.

Die dritte Eintheilung stimmt mit der zweiten darin überein, daß sie die beiden letzten Gebote der ersten Eintheilung nur als ein einziges zusammenfaßt, und das erste Gebot ebenfalls in zwei Gebote trennt; aber sie unterscheidet sich dadurch, daß sie bloß die Einleitung: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Aegypten führte, aus dem Hause der

Knechtschaft,“ für das erste Gebot, oder für den ersten der zehn Hauptausprüche des Gesetzes (עֲשֵׂה תְּרִبְבִּישׁ) erklärt, und sodann den Satz: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben,“ mit dem Beisatz: „Du sollst dir kein Bildnis machen u. s. w.,“ und mit der beigefügten Drohung und Verheißung als das zweite Gebot betrachtet. Schon Origenes wußte, daß bereits zu seiner Zeit diese Eintheilung vorhanden war, wiewohl er selbst sie nicht billigte. In seinem schon oben angeführten Commentar zum Exodus in der ebenfalls erwähnten 8ten Homilie: de initio decalogi meldet er, daß es außer der von ihm vertheidigten Eintheilung noch eine andere gebe, nach welcher die Worte: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben,“ mit den Worten: „Du sollst dir kein Bildnis machen u. s. w.,“ als Ein Gebot zusammengenommen würden. Da er zugleich hinzusetzt, daß auf diese Weise nicht zehn Gebote herauskämen, so sieht man darans, daß auch bei der Eintheilung, von welcher er spricht, die beiden letzten Sätze, welche das Gelüsten nach dem Eigenthume des Nächsten verbieten, als Ein Gebot vereinigt waren, weil er sonst, wenn sie vereinigt waren, nicht sagen könnte, daß nur neun Gebote herauskämen. Und da er außerdem kurz vorher bemerkt, daß die Worte: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Aegypten führte, aus dem Hause der Knechtschaft,“ nicht als ein wirkliches Gebot angesehen werden könnten, weil darin nichts befohlen, sondern nur gezeigt werde, wer derjenige sey, welcher befehle, so war es ihm wohl auch bekannt, daß Andere, um das fehlende zehnte heranzubringen, die eben angeführte Einleitung für ein Gebot erklärt. Noch deutlicher aber führt der Kaiser Julianus diese Eintheilung an, wie wir aus einer Stelle erkennen, die uns Cyrillus von Alexandria im 5ten Buche seines gegen diesen Kaiser geschriebenen

nen Werkes aufbewahrt hat (Bd. 6. S. 152. nach der Ausgabe der Werke dieses Kirchenvaters von Au h e r t). Julianus setzt als das erste Gebot die Worte: ἔγώ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, ὅτις ἀνήγαγόν σε εἰς τὸν Αἰρίκτον. So dann gibt er das zweite Gebot mit den Worten an: οὐκ εἴσοδαι σοι θεοὶ ἔτεροι πλὴν ἡμῶν, οὐ ποιήσεις εἰσεντῷ εἰδωλον, u. z. l. Hierauf läßt er die übrigen Gebote der Reihe nach folgen, doch so, daß er, wie Ph ilo, das den Ehebruch betreffende Gebot dem, welches vom Mord handelt, voranstellt, und fast am Ende die beiden Säze, welche das Gelüsten nach dem Eigenthume des Nächsten verbieten, mit den Worten: οὐκ ἐπιθυμήσεις τὰ τοῦ πλησίον σου als ein einziges Gebot, oder als das zehnte zusammen. In der folgenden Zeit finden wir diese Eintheilung besonders bei den jüdischen Gelehrten, jedoch so, daß bei ihnen das Gebot, welches sich auf den Mord bezieht, seine gewöhnliche und schriftgemäße Stellung hat. So kommt dieselbe zum Beispiel in dem Targum des Pseu-
pojonathan vor, indem die erwähnte Einleitung des Dekalogs als תְּהִלַּת בְּרִית, das ist: als erster Ausspruch, oder als erstes Gebot, und die Worte: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben,” in Verbindung mit dem darauf folgenden Besaße: „Du sollst dir kein Bildnis machen u. s. w.” und mit der Drohung und Verheißung als תְּהִלַּת אֱלֹהִים, das ist: als weiterer Ausspruch, oder als zweites Gebot, angeführt werden, worauf dann die übrigen Gebote folgen, und die beiden letzten Säze des Dekalogs am Ende mit einander vereinigt als Ein Gebot stehen. Auch A b e n e s r a in seinem Commentar und andere Rabbinen des Mittelalters vertheidigen diese Eintheilung. Besonders aber gelangte sie dadurch unter den Juden zu einem großen Ansehen, daß Maimonides in seinem Sepher Hammizvoth die Worte: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Agypten führte, aus dem Hause der

Knechtschaft," für ein wirkliches Gebot erklärte, und dieselben, als das Gebot, an Gott als das vollkommenste Wesen zu glauben, von dem zweiten Gebote, als dem Gebote des Glaubens an Gottes Einheit, unterschied. Ge- genwärtig ist diese dritte Eintheilung die gewöhnliche bei den Juden, und wir finden sie in den Lehrbüchern von Herz Homberg, J. Johlson, Moses Büdinger, Joseph Levi Saalschüz und Anderen. Büdinger beruft sich dabei in seiner Anweisung für Lehrer (2te Aufl. Kassel 1831. S. 102.) ausdrücklich auf Maimonides, und lehrt in seinem Leitfaden bei dem Unterrichte in der israelitischen Religion (2te Aufl. Kassel 1831. S. 58.), daß in dem ersten der zehn Gebote, für welches er die erwähnte Einleitung hält, die Pflicht zu glauben an den einzigen ewigen Gott, und ihn zu erkennen als den Allmächtigen und Allgerechten, enthalten, und im zweiten jede Art von Abgötterei verboten sey. Unter den Christen suchte einst ein berühmter reformirter Theologe, Peter Martyr Vermili in seinem bekannten Werke: *Loci communes theologici, class. 2. loc. 14.* (S. 684 — 685. nach der Baseler Ausgabe vom Jahr 1580.), diese Eintheilung in Schuß zu nehmen. Er missbilligt, daß Einige die beiden Säze, welche das Gesetzen nach dem Eigenthume des Nächsten verbieten, in zwei Gebote theilen, und verwirft somit die römisch-katholische und lutherische Eintheilung. Er hält aber zugleich auch für unrichtig, daß Andere die Worte: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben,” von den Worten: „Du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w.” trennen, und zwei verschiedene Gebote darin sehen wollen, und erklärt sich auf diese Weise auch gegen die Eintheilung seiner eigenen Kirche. „Ego vero,” sagt er in Beziehung auf die Säze des ersten Gebotes, welche in der reformirten Kirche getrennt sind, „utrumque puto ad idem praeceptum pertinere. Primum autem mandatum esse

arbitror, quod quasi prooemii loco ceteris praeponitur: Ego sum Dominus, Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti." Aber in so großem Ansehen auch Peter Martyr Vermili zu seiner Zeit stand, so vermochte er doch nicht die von Calvin vertheidigte Eintheilung der zehn Gebote aus seiner Kirche zu verdrängen. Die Reformirten nahmen eben so wenig als die Lutheraner und Katholiken Rücksicht auf seine Meinung.

Die vierte Eintheilung endlich stimmt mit der ersten darin überein, daß sie ebenfalls die Einleitung: „Ich bin der Herr, dein Gott u. s. w.,“ und den Haupt satz: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben,“ verbunden mit dem Beisahe: „Du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w.,“ und mit der Drohung und Verheißung als das erste Gebot betrachtet; und sie ist überhaupt mit Ausnahme der zwei letzten Gebote der ersten ganz gleich. Nur das neunte Gebot lautet bei ihr nicht: „Du sollst nicht begehrn das haus deines Nächsten,“ sondern es heißt: Du sollst nicht begehrn das Weib deines Nächsten;“ und das zehnte ist sodann in den Worten enthalten: „Läß dich nicht gelüstern des Hauses deines Nächsten, noch seines Feldes, noch seines Knechtes, noch seiner Magd, noch seines Ochsen, noch seines Esels, noch Alles, was dein Nächster hat.“ Keine Kirche wissen wir zu nennen, bei welcher diese Eintheilung noch jetzt im Ansehen steht. Einst aber war sie bekannt und geachtet. Aus Augustinus (Quaestiones in exodus qu. 71. Bd. 3. Thl. 1. S. 443. nach der Pariser Ausgabe, welche im Jahr 1679—1700. erschien), wissen wir, daß diese Eintheilung zu seiner Zeit Anhänger hatte, und er selbst stimmte ihr bei. Noch im Mittelalter stand sie in großem Ansehen, denn wir finden sie bei Petrus Lombardus, dem berühmtesten Dogmatiker jenes Zeitalters (Sentent. lib. 3. dist. 37—40.). Selbst noch

zur Zeit der Reformation nahm Johannes Brenz in dieselbe in seinen Katechismus auf. Er stellt zwar S. 595. (nach der Wittenberger Ausgabe vom Jahr 1553.) das neunte und zehnte Gebot zusammen; aber da er die Worte: Non concupisces uxorem proximi tui, voransetzt, und das Gebot hinsichtlich des Hauses und der übrigen Gegenstände erst nachfolgen läßt, so ist nicht zu zweifeln, daß er die erwähnten Worte für das neunte Gebot hält.

Dieses sind die vier Eintheilungen, welche hier im Be- trachtung kommen. Eine fünfte, wenn sie auch nur einigen Schein der Richtigkeit haben sollte, läßt sich nicht den- ken. Darum muß eine von den genannten vier die rich- tige, und die vom Gesetzgeber selbst abstammende seyn.

3.

Betrachten wir nun die erste Eintheilung, wel- che wir, wie bereits bemerkt wurde, in der römisch-katho- lischen und in der lutherischen Kirche finden, so ist dabei besonders auffallend, daß das Gelüsten nach dem Hause des Nächsten in derselben ohne hinlänglichen Grund vor dem Gelüsten nach den übrigen Eigenthumssachen durch ein besonderes Gebot getrennt, und dadurch so sehr her- vorgehoben wird. Man mag das Wort $\tau\alpha$, oder Haus nehmen, in welcher Bedeutung man will, so bleibt es im- mer auffallend. Nimmt man es in seiner engeren Bedeu- tung als Wohnung, so muß man sich wundern, daß der Gesetzgeber die Hütte oder das Zelt, einen Gegenstand der damals von so geringem Werthe war, durch ein beson- deres Gebot so sehr hervorhob, und nicht lieber mit ande- ren Eigenthumssachen zusammenstellte. Gibt man den Worte aber die weitere Bedeutung, und versteht darun- ter das ganze Hauswesen und Vermögen, so sehen wir kei- nen genügenden Grund, warum solche Eigenthumssachen wie die Sklaven und Lastthiere, welche in solchem Fall schon unter dem Worte $\tau\alpha$ begriffen sind, hiervon ge- trennt und in einem besondern Gebote aufgeführt wurden

und warum der Gesetzgeber dieselben nicht lieber als einen erläuternden Zusatz mit dem Hause verband, so wie er auch bei dem Gebote: „Gedenke des Sabbaths, daß du ihn heiligest,” die Worte: „Sechs Tage sollst du arbeiten,” bloß als einen erläuternden Zusatz gibt. Aus diesen Gründen kann die erste Eintheilung nicht wohl die richtige seyn.

4.

Dieser Schwierigkeit, womit die erste Eintheilung verbunden ist, entging die zweite, oder die der griechischen und reformirten Kirche dadurch, daß sie die zwei letzten Sätze des Dekalogs als Ein Gebot verbindet, wogegen sie auf die oben erwähnte Art die Sätze des ersten Gebotes trennt.

Wiewohl aber diese Eintheilung beim ersten Anblische den Vorzug vor der zuerst betrachteten zu verdienen scheint, so zeigt sich doch bei genauerer Erwägung, daß sie eben so wenig für die richtige gehalten werden kann.

Diese zweite Eintheilung hat nämlich ebenfalls den Fehler, daß sie einen bloß zur Erläuterung bestimmten Zusatz von dem Hauptsaß trennt, und zu einem besondern Gebote macht. Der Hauptsaß heißt: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Aegypten führte, aus dem Hause der Knechtschaft; du sollst keine andere Götter außer mir haben.” Mit diesen Worten ist das Gebot des Glaubens an die Einheit Gottes, und zugleich das Verbot aller Abgötterei oder alles Götzendienstes ausgesprochen. Unter den anderen Göttern, welche hier mit den Wörtern: אֱלֹהִים־אֱלֹהָיִם bezeichnet sind, und welche sonst auch אלְהָיִם heißen (1 Mos. 35, 2—4. 1 Sam. 3, 3.), sind die Götzen und Götzenbilder der Heiden verstanden. Im alten Testamente heißen die heidnischen Götzenbilder oft Elohim, denn sie wurden von denjenigen, welche ihnen auhingen, als Götter oder Elohim verehrt. Den Namen

Elohim führen die Göthenbilder, die Rahel aus Mesopotamien brachte (1 Mos. 31, 19—32. 35, 2—4.), so wie auch das goldene Kalb, welches Aaron nach ägyptischer Weise auf Verlangen des Volkes verfertigen ließ (2 Mos. 32, 1—8.), und die zwei goldenen Kälber, die Jerobeam zu Bethel und Dan aufstellte. Mit dem Worte Elohim werden überhaupt oft Götter bezeichnet, die von Menschenhänden gemacht sind, (בָּצַח יְהֹוָה אֱלֹהִים, 5 Mos. 4, 28.); gegossene Götter (אֱלֹהִים מִכְנָתָר, 2 Mos. 34, 17. 3 Mos. 19, 4.); Götter von Silber oder Gold (אֱלֹהִים כְּסָפֶת וְאֱלֹהִים זָהָב, 2 Mos. 20, 23.), oder auch von Holz und Stein (אֱלֹהִים עֵץ וְאֱלֹהִים אֲדָמָה, 5 Mos. 28, 36.); Götter, welche zerstört oder verbrannt werden konnten (2 Mos. 32, 20. 1 Chron. 14, 12.). So sind also unter dem Ausdruck: „andere Götter,” die Göthenbilder der Aegypter, Philister, Ammoniter, Moabiter und anderer heidnischer Völker verstanden, oder wenn man die heidnischen Götter und ihre Bilder unterscheiden will, wenigstens mitbegriffen. Mit den Worten: „Du sollst keine andere Götter oder Elohim außer mir haben,” war zugleich ausgesprochen, daß die Verehrung aller Göthenbilder verboten sey. Hierbei hätte es der Gesetzgeber bewenden lassen können; denn, was in dem folgenden Zusätze gesagt wird, folgte aus dem Hauptzusatz von selbst. Aber wegen der Wichtigkeit der Sache, und um dem Volke das höchste aller Gebote recht einzuprägen, wird noch zur Erläuterung der Zusatz beigefügt: „Du sollst dir kein Bildnis machen, und keine Abbildung von dem, was oben im Himmel, und was unten auf der Erde, und was im Wasser unter der Erde ist. Bete sie nicht an, und diene ihnen nicht. Mit diesen Worten wurden nicht die Bilder überhaupt dem jüdischen Volke verboten; denn, daß ihm nicht alle Bildnerei untersagt war, wird jeder eingestehen, der sich an die Cherubim der Bundeslade erinnert. Was aber mit

jenen Worten untersagt wird, ist die Verfertigung und Anbetung der Gözenbilder, und besonders sind wieder dieselben gemeint, welche bei den vorhin genannten benachbarten Völkern, den Aegyptern, Philistern, Moabitern, Ammonitern und anderen vorkamen. Die Israeliten sollen sich kein Bildnis machen, kein **בָּזֶבֶץ**, wie es in dem Hebräischen heißt, das ist: kein gehauenes oder gegossenes Bild, und zwar, wie aus dem ganzen Zusammenhange hervorgeht, kein Bild einer Gottheit, kein Gözenbild, keine Elohim von Holz, Stein oder Metall; in welchem Sinne das Wort **בָּזֶבֶץ**, auch Richt. 17, 3—4, so wie Jes. 40, 19. und 48, 5. steht. Ebenso wird den Israeliten gesagt, daß sie keine **מְנֹ�נָה**, keine Abbildung eines sichtbaren Gegenstandes, er möge an dem Himmel, oder auf der Erde, oder in dem Wasser erscheinen, sich in der Absicht, unter solchen Abbildungen Gottheiten oder Elohim zu verehren, machen sollen; womit überhaupt auf die abgöttische Verehrung von Naturgegenständen, besonders aber auf den Thierdienst der Aegypter hingedeutet wird, wie wir es durch 5 Mos. 4, 16—19. bestätigt finden. Wenn also der Gesetzgeber spricht: „Du sollst dir kein **בָּזֶבֶץ** machen, und keine **מְנֹ�נָה**, um sie als Elohim anzubeten.“ so enthalten diese Worte kein besonderes und neues Gebot, sondern sie sind ein in das Einzelne eingehender Beisatz zur Erläuterung des allgemeinen Hauptsaßes: „Du sollst keine andere Elohim neben mir haben.“ Dafür stimmt nicht nur der Sprachgebrauch und der Zusammenhang, sondern es trifft auch mit den besonderen Verhältnissen des Gesetzgebers überein, der es mit einem Volke zu thun hatte, bei welchem, wie die Geschichte lehrt, nicht die Neigung, seinen eigenen Gott, Jehova, den Ewigen, Einen und Unsichtbaren abzubilden, bekämpft werden mußte, sondern vielmehr der starke Hang zur Verfertigung und Anbetung heidnischer Gözenbilder, wie das goldene Kalb, der Baal, die Astarte, der Moloch, der

Ramos und andere waren. Richtig sah daher schon Augustinus ein, daß beide Säze nicht getrennt werden dürfen. In seinem Buche: Quaestiones in exodum, quaest. 71. (Bd. 3. Th. 1. S. 443. nach der oben erwähnten Ausgabe) spricht derselbe: „Et re vera, quod dictum est: Non erunt tibi dii alii praeter me, hoc ipsum perfectius explicatur, cum prohibentur colenda figmenta.“ Sodann sagt er ebendaselbst S. 444.: „Illud autem, ubi dictum est: Non erunt tibi dii alii praeter me, apparet huius rei diligentiores executionem esse in iis, quae subiecta sunt. Quo enim pertinet: Non facies tibi idolum, neque ullum simulacrum, quaecunque in coelo sunt sursum, et quaecunque in terra deorsum, et quaecunque in aqua sub terra, non adorabis ea, neque servies illis, nisi ad id, quod dictum est: Non erunt tibi dii alii praeter me?“

Unsere Behauptung aber, daß der Hauptsatz: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben,“ und der darauf folgende Beisatz, der die Verfertigung und Anbetung heidnischer Götterbilder verbietet, zusammengehören und nur ein einziges Gebot ausmachen, wird auch noch durch die beigelegte Drohung und Verheißung bestätigt: „Ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifriger Gott u. s. w.“ Nichts war von jeho in der Religion des Israeliten höher und heiliger, als der Glaube an die Einheit Gottes, und nichts ein größerer Frevel, als die Abgötterei oder der Götzendienst. Wie im mosaischen Gesetze die Warnung vor der Abgötterei oft mit ernsten und furchtbaren Drohungen verbunden ist (5 Mos. 6, 14—15. 11, 16—17. 29, 16—26. 30, 17—20. 32, 21—26.), so sehen wir auch hier dem ersten Gebote, welches die Verehrung des einzigen und ewigen Gottes befiehlt, und allen Götzendienst verbietet, die schwere Drohung beigesetzt, daß der Herr, als ein eifriger Gott, die Missthat rächen werde. Gehört der Satz: „Du sollst keine

andere Götter außer mir haben," und der andere: „Du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w.,“ zusammen, so steht die Drohung nebst der Verheißung ganz am richtigen Orte, und stimmt mit dem Geiste der israelitischen Religion und Gesetzgebung vollkommen überein. Trennen wir aber beide Sätze, und machen zwei verschiedene Gebote daraus, so ist es gewiß sonderbar, daß der Satz: „Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine andere Götter außer mir haben," ohne alle weitere Bemerkung hingestellt, und der gleich darauf folgende zweite Satz: „Du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w.,“ mit einer so ernsten Drohung versehen ist. Denn in jedem Falle, wir mögen diese Sätze zu deuten suchen, wie wir wollen, bleibt der erste Satz der bedeutendere, und der Hauptsaß in der ganzen Reihe der zehn Gebote, daher er auch allen voransteht. Hätte der Gesetzgeber beide Sätze als zwei verschiedene Gebote betrachtet, so würde er die Drohung, wenn er sie mit Einem befügen wollte, gewiß dem ersten beigefügt haben. Er setzte sie aber an das Ende des zweiten Säzes, weil er beide Sätze, wie es auch bei den Sätzen des den Sabbath betreffenden Gebotes der Fall ist, als zusammenhängend und als ein einziges Gebot betrachtet, so daß also die Drohung und Verheißung sich nicht bloß auf den zweiten Satz bezieht, sondern zugleich auf den ersten, oder auf den Inhalt des ganzen Gebotes, welches aus diesen Sätzen besteht.

5.

Dieser Fehler, welcher bei der zweiten Eintheilung begangen wird, daß man den Satz: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben," und den nachfolgenden Besatz: „Du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w.,“ von einander trennt, wird zwar bei der dritten Eintheilung, welche, wie oben bemerkt wurde, die der heutigen Juden ist, dadurch vermieden, daß sie die

Worte: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Aegypten führte, aus dem Hause der Knechtschaft,” für sich allein nehmen, und als das erste der zehn Gebote betrachten. Offenbar aber verwickeln sie sich dadurch in eine andere große Schwierigkeit. Die eben angeführten Worte tragen deutlich das Gepräge einer zu dem Folgenden gehörenden bloßen Einleitung, und nicht eines Gebotes an sich. Das Volk sollte dadurch an den Herrn, den Gott Israels, in dessen Namen die Gebote gegeben würden, an die Macht und Güte, die er ihm durch die Erlösung von der ägyptischen Knechtschaft bewiesen hatte, und besonders an den Grund, warum es an ihn als den einzigen Gott glauben und keine anderen Götter verehren sollte, erinnert werden. Es ist darin eigentlich nichts geboten, sondern die Worte sind ein den zehn Geboten als Einleitung vorangestellter, und besonders zum ersten Gebote gehörender Glaubenssatz, der die Israeliten zur innigen Verehrung Jehova's, als ihres einzigen Gottes, bewegen sollte. Die Art, wie die Juden mit Maimonides aus diesem Glaubenssatz ein wirkliches Gebot machen wollen, um ihn als das erste der zehn voranzustellen, ist offenbar zu gezwungen. Erst mit den Worten: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben,” fängt der gebietende Ton an, und erst mit ihnen beginnt das erste Gebot. Daher gestehen auch selbst manche Juden ein, daß allerdings die Worte: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Aegypten führte, aus dem Hause der Knechtschaft,” kein Gebot seyen, aber sie glauben, daß dieselben dennoch als einer der zehn Hauptsätze des Dekalogs betrachtet werden müßten, da unter den Worten תְּשִׁיבָה וְתִּשְׁרֵךְ nicht gerade zehn Gebote, sondern im weiteren Sinn nur zehn Worte oder Aussprüche zu verstehen seyen. Aber auch durch diese Ausflucht wird die dritte Eintheilung nicht gerettet. Daß die Worte תְּשִׁיבָה וְתִּשְׁרֵךְ nicht im

weiteren Sinne als zehn bloße Aussprüche, sondern in engerer Bedeutung als zehn Gebote zu nehmen sind, folgt aus dem Pentateucho selbst. Wir lesen nämlich 5 Mos. 4, 13.: „Er verkündigte euch sein Bundesgesetz (תּוֹרַת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל), welches er euch gebot zu thun (כִּי־צִוָּאת), die zehn Worte (יְהִינֶן־תּוֹרַת), und er schrieb sie auf zwei steinerne Tafeln.“ Die zehn Worte, das Bundesgesetz Israels, sind also etwas, das Jehova gebot zu thun; sie sind Gebote, und nicht bloße Aussprüche. Der Glaubenssaß, welcher voransteht, passt also wohl als Einleitung, kann aber nicht als das erste der zehn Gebote betrachtet werden.

6.

Von diesen Schwierigkeiten aber, mit welchen die drei ersten Eintheilungen verbunden sind, ist nur die vierte frei, welche von der ersten bloß dadurch, daß im neunten Gebote das Weib statt des Hauses steht, sich unterscheidet.

Diese vierte Eintheilung folgt in Ansehung der Stellung des Weibes dem Deuteronomium. In der Recension der zehn Gebote, welche 5 Mos. 5, 6—18. vorkommt, stehen die Worte: „Du sollst nicht begehrn das Weib deines Nächsten,“ vor den Worten: „Läß dich nicht gelüsten nach dem Hause deines Nächsten, noch seines Feldes, noch seines Knechtes, noch seiner Magd, noch seines Ochsen, noch seines Esels, noch Alles, was dein Nächster hat.“ In der andern Recension, welche 2 Mos. 20, 2—14. steht, wird zwar zuerst das Gelüsten nach dem Hause des Nächsten, und erst alsdann das nach dem Weibe und den übrigen Gegenständen verboten. Welche der beiden Recensionen aber den Vorzug verdiente, werden wir uns leicht überzeugen. Wenn wir auch den Umstand nicht in Anschlag bringen wollen, daß in der alexandrinischen Uebersetzung die Worte: οὐδὲ ξιδυμῆσις τὴν γυναικαν τοῦ ἀλητῶν cov ebenso im Exodus wie im Deuteron-

mium vorangestellt sind, und daß folglich schon die jüdischen Gelehrten zu Allerandria zur Zeit des Ptolemäus Philadelphus sich dafür erklärtten, daß das Weib vorangestellt werden müsse, so bleibt es doch immer von großer und entscheidender Bedeutung, daß nur bei unserer vierten, auf der Recension im Deuteronomium beruhenden, Eintheilung der zehn Gebote alle die Schwierigkeiten verschwinden, denen die übrigen Eintheilungen unterworfen sind, und daß doch eine der vorhandenen Eintheilungen die richtige seyn muß.

Unsere vierte Eintheilung ist die einzige, in welcher zehn wirkliche, und dem Inhalte nach von einander wesentlich verschiedene Gebote erscheinen; und dadurch trägt sie vor allen anderen das Gepräge der Richtigkeit an sich. In ihr finden wir nichts auf gezwungene Weise Getrenntes oder Verhundenes. Im ersten Gebote stehen diesjenigen Sätze beisammen, welche zusammengehören. Bei den zwei letzten Geboten aber erscheint das Weib von dem Hause und den übrigen Gegenständen getrennt, und diese Trennung stimmt ganz mit den ehemaligen Verhältnissen des israelitischen Weibes überein. Die Ehefrau war nicht in dem strengen Sinne, wie die in dem zehnten Gebote genannten Gegenstände, Eigenthum des Mannes. Sie war nicht den Sklaven und Sklavinnen gleich, sondern stand in ihren Rechten höher als diese. Sie konnte von ihrem Manne nie verkauft, sondern nur entlassen werden. Schon hieraus ersehen wir, warum das Weib, getrennt von den Sklaven und Sklavinnen, so wie von den übrigen Eigenthumssachen, in einem besonderen Gebote erscheinen konnte. Aber auch die Art, wie der Israelite die Frau des Nächsten, wenn er sie begehrte, ihm entziehen und sich zueignen konnte, war von der Art, wie er etwas Anderes ihm entziehen konnte, ganz verschieden. Andere Eigenthumssachen konnten dem Besitzer entweder durch Diebstahl und Raub, oder auf dem Wege des Betrugs im Handel und Wandel,

entzogen werden. Wer aber das Weib des Nächsten begehrte, konnte, wosfern er ihren Mann nicht durch Mord aus dem Wege räumen wollte, nur durch Beförderung einer Ehescheidung, und zwar nur im Einverständnisse mit dem Weibe, seine Absicht erreichen. Bekanntlich konnte, wie wir aus 5 Mos. 24, 1. wissen, und wie Michaelis in seinem Mosaischen Rechte, Bd. 2. S. 119. und 120., ausführlich gezeigt hat, der Mann im jüdischen Staate seine Frau, oder eine seiner Frauen, wenn sie sich sein Missfallen zugezogen hatte, sogleich entlassen, indem er ihr einen Scheidebrief zustellte. Bei diesem Gesetze, welches Moses, wie Christus sagt, dem Volke wegen seines herzens Härtigkeit zugestand, war es demjenigen, der die Frau des Nächsten begehrte, gar leicht möglich, im Einverständnisse mit ihr durch Beförderung der Ehescheidung zu seinem Ziele zu gelangen. Schon Luther bemerkte dieses in seinem großen Katechismus, S. 450. (nach der Ausgabe der symbolischen Bücher von Walch): „Dann steh sie nun,” sagt er, „unter einander die Fahr stehen, wenn jemand eines Andern Weib gerne gehabt hätte, daß er irgend eine Ursach nehme, beide sein Weib von sich zu thun, und dem Andern seines auch zu entfremden, daß ers mit gutem Zug an sich brächte.“ Besonders konnte der, welcher nach der Frau eines Andern trachtete, die Scheidung dadurch bewirken, entweder, daß er die Frau bei ihrem Manne durch angestellte Verleumuber in ein übles Licht stelle, und sie ihm auf diese Weise verhaft mache, oder daß er dieselbe veranlaße, dem Manne das Leben so lange zu verbittern, bis er sie entließ, oder daß er durch Geld oder Gut den Mann bewog, ihr einen Scheidebrief zuzustellen. Diesen schlimmen Folgen, welche das Gesetz der Ehescheidung so leicht herbeiführen konnte, suchte nun der Gesetzgeber, nachdem er einmal das Gesetz selbst dem Volke hatte zugestehen müssen, so viel als

möglich vorzubeugen; und für das beste Mittel hierzu hielt er, daß er im Namen Jehova's, des ewigen und einzigen Gottes Israels, das neunte Gebot aufstellte: „Du sollst nicht begehrn das Weib deines Nächsten.“ Das durch, daß dieses Gebot in der Reihe der heiligen zehn Gebote des Bundesgesetzes erschien, erreichte er den Zweck, daß jeder Israelite, wenn er nicht in den Augen des Volkes als ein Verächter Jehova's und seines Bundes angesehen seyn wollte, sich scheuen müste, nach dem Weibe des Nächsten zu trachten und es ihm zu entziehen. Es war nichts Geringeres als der Verlust der öffentlichen Achtung, den jeder Jude fürchten müste, der sich solche verbrecherische Umtriebe erlaubte. So haben wir nun zehn wirkliche, und ihrem Inhalte nach wesentlich verschiedene Gebote. Das erste ist gegen die Abgötterei gerichtet; das zweite gegen den Mißbrauch des Namens Gottes; das dritte gegen die Entweihung des Sabbaths; das vierte gegen die Verachtung der Eltern; das fünfte gegen den Mord; das sechste gegen den Ehebruch; das siebente gegen den Diebstahl; das achte gegen falsche Zeugnisse; das neunte gegen das Bestreben, das Weib des Nächsten vermittelst der Scheidung der Ehe zu erlangen; das zehnte gegen das Bestreben, dem Nächsten sein Haus, sein Feld, seine Sklaven, seine Lastthiere, oder sonst ein verkäufliches Eigenthum auf betrügerische Weise zu entziehen, oder überhaupt gegen Mißgunst und betrügerische Habfsucht. Das neunte und zehnte Gebot sind gegen Verbrechen gerichtet, die unter dem Scheine des Rechtes begangen werden kounten. Nachdem der Gesetzgeber im sechsten den Ehebrecher, und im siebenten den Dieb als Verbrecher im Staate bezeichnet hatte, so wollte er auch noch diejenigen, welche, ohne Ehebruch zu begehen, nach dem Weibe des Nächsten strebten, so wie diejenigen, welche, ohne einen eigentlichen Diebstahl zu verüben, auf andere unrechtmäßige Weise dem Nächsten sein Eigenthum abzugewinnen suchten, als Ver-

brecher bezeichnen; und dieses hat er im neunten und zehnten Gebote.

Dieses sind die zehn Gebote, die Grundpfeiler, auf welche der Gesetzgeber das Wohl des Volkes hauptsächlich gründen wollte. Betrachten wir die Verhältnisse des Volkes, so dürfen wir uns nicht wundern, daß das Weib im neunten Gebote seine besondere Stelle hat; sondern es müßte uns nach allem bisher Gesagten vielmehr befremden, wenn der Gesetzgeber das Weib mit dem Hause, dem Felde, den Slaven, Lasthieren, und dem übrigen verläuflichen Eigenthume zusammengestellt, und das wichtige neunte Gebot unter das zehnte hineingeschoben hätte.

Hierbei ist nicht außer Acht zu lassen, daß der Gesetzgeber auf die Worte: „Du sollst nicht begehrn“ (*תְּנַאֲךֵנָה*), blos das Weib und nicht die übrigen Gegenstände folgen läßt. Er sagt nicht: „Du sollst nicht begehrn das Weib deines Nächsten, noch sein Haus, noch sein Feld, noch seinen Knecht, noch seine Magd, noch seinen Ochsen, noch seinen Esel, noch Alles, was dein Nächster hat.“ Er spricht vielmehr: „Du sollst nicht begehrn das Weib deines Nächsten,“ ohne etwas Anderes beizufügen. Sodann beginnt er von Neuem: „Läß dich nicht gelüstet“ (*תְּנַאֲזִבֵּנָה*) des Hauses deines Nächsten, noch seines Feldes u. s. w.“ Auch dieser Umstand, welchen schon Augustinus bemerkte, dient zur Bestätigung, daß die beiden letzten Sätze des Dekalogs nicht als ein einziges Gebot zusammengehören. Sonst würde wohl der Gesetzgeber die Worte: „Du sollst nicht begehrn,“ oder: „Läß dich nicht gelüstet,“ nur ein einziges Mal gesagt, und alle dazu gehörenden Gegenstände nach einander beifügt haben.

7.

Von besonderer Bedeutung aber ist noch der Umstand,
Th. Stud. Jahrg. 1886.

dass unsere vierte Eintheilung mit der im Pentateuch selbst bezeichneten völlig übereinstimmt.

Betrachten wir nämlich den hebräischen Text, 5 Mos. 5, 6—18., so finden wir, dass dieser Text, welcher die zehn Gebote enthält, in Abschnitte oder kleine Paraschen getheilt ist. In den Handschriften des Gesetzes, welche die Juden in den Synagogen gebrauchen, sind diese Abschnitte bekanntlich vermittelst leer stehender Räume, in den gedruckten Bibeln aber mit den Buchstaben **ו** oder **ו** bezeichnet, je nachdem die Paraschen geschlossene (**רִוְאָנוֹ**), oder offene (**רִוְאָנָה**) sind. Da über der hebräische Text der zehn Gebote in den Handschriften und gedruckten Bibeln gerade in nicht mehr und nicht weniger als in zehn Abschnitte getheilt ist, von welchen jeder ein Gebot, und einmal nur mit zwei Wörtern, wie zum Beispiel: **בְּדַבֵּר אֶל**, in sich fasst, indem solche kurze Paraschen sonst im Pentateuch nicht vorkommen, so haben wir hier-offenbar eine im Pentateuch selbst bezeichnete, uralte Eintheilung der zehn Gebote, welcher zugleich die Absicht zu Grunde liegt, den Personen anzudeuten, wie die Gebote eingetheilt werden sollen.

Auch diese Eintheilung fasst die Einleitung: „Ich bin der Herr, dein Gott u. s. w.,“ den Hauptsaß: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben,“ den Beisaß: „Du sollst dir kein Bildnis machen u. s. w.,“ und die angehängte Drohung und Verheißung als das erste Gebot zusammen, und trennt die beiden letzten Sätze des Dekalogs so, dass die Worte, welche das Gelüsten nach dem Weibe des Nächsten verbieten, als das neunte, und die, welche das Gelüsten nach dem Hause, Felde und übrigen Eigenthume untersagen, als das zehnte Gebot erscheinen. Ueberhaupt ist sie unserer vierten Eintheilung völlig gleich. Ebenso finden wir auch bei der im Exodus enthaltenen Recension diese Eintheilung durch kleine Paraschen bezeichnet, nur mit dem Unterschiede, dass hier durch ein Versehen das Haus an die Stelle des

Weibes kam. In jedem Falle wird uns durch die im Pentateuch bezeichnete Eintheilung in beiden Recensionen ange deutet, daß wir die zwei letzten Säze des Dekalogs nicht in Ein Gebot vereinigen, und die Säze des Gebotes, das nach unserer vierten Eintheilung das erste ist, ebenso wenig in zwei Gebote trennen sollen.

Gewiß ist die im Pentateuch bezeichnete Eintheilung sehr alt, und noch älter als die, welche wir bei Philo und Josephus finden, so wie auch als die, welche bei den Juden unserer Zeit vorkommt; sonst würde dieselbe nicht mit allgemeiner Zustimmung in den Pentateuch aufgenommen worden seyn. Eine feste und allgemein herrschende Ueberzeugung, daß sie die richtige und ursprüngliche sey, muß das Volk und die Schriftgelehrten bewogen haben, sie in den Pentateuch aufzunehmen. Wir können uns, was die Entstehung dieser Eintheilung betrifft, zwei Fälle denken. Entweder waren schon auf den steinernen Tafeln des Gesetzgebers die einzelnen Gebote durch Absäze oder Zwischenräume bezeichnet, und diese Eintheilung ging dann in die Handschriften über, und pflanzte sich von Jahrhundert zu Jahrhundert fort; und in diesem Falle folgt von selbst, daß sie die älteste und einzige richtige ist. Oder der Gesetzgeber, von der Ansicht geleitet, daß die Eintheilung der zehn Gebote schon durch die Verschiedenheit ihres Inhaltes deutlich genug sey, und außerdem bei den Schriftgelehrten im mündlichen Unterrichte ihre Erläuterung finden werde, bezeichnete dieselbe nicht auf seinen Tafeln, und sie wurde folglich erst später von den Schriftgelehrten in den Pentateuch gebracht. Sey es aber, daß die Schriftgelehrten dieses schon vor der allgemeinen Eintheilung des Pentateuchs in Paraschen, oder erst mit dieser thaten, so war gewiß immer ein überaus wichtiger und zuverlässiger Grund vorhanden, welcher die jüdischen Schriftgelehrten bewog, den Text der zehn Gebote so, wie es geschah, im Pentateuch einzutheilen, und welcher alle

Juden bestimmte, diese Eintheilung in die Handschriften aufzunehmen, womit dieselbe öffentlich für die richtige und ursprüngliche erklärt wurde. Dieser Grund war kein anderer, als daß das Volk und die Schriftgelehrten die Gewissheit hatten, diese Eintheilung, welche sie in das heilige Gesetzbuch aufnahmen, sey die von jeher allgemein als richtig anerkannte, vom Volke treu fort gepflanzte und heilig bewahrte, und einzig gültige. Die allgemeine Anerkennung, die einst dieser Eintheilung durch die allgemeine Aufnahme in den Pentateuch zu Theil wurde, von einem für das Herkömmliche so eifrigen Volke, und von seinen in Religionssachen überaus bedächtlichen Schriftgelehrten, ist die sichere Bestätigung unserer schon aus der übrigen Beschaffenheit derselben Eintheilung geschöpften Ansicht, daß sie die ursprüngliche, und folglich älter als die übrigen ist. Zu welcher Zeit auch dieselbe in die Handschriften gekommen seyn mag, so können wir nicht wohl annehmen, daß damals, als ihre Aufnahme in den Pentateuch geschah, schon andere Eintheilungen unter dem Volke und den Schriftgelehrten vorhanden waren. Denn wenn die Frage, welches die richtige und ursprüngliche Eintheilung sey, damals zweifelhaft gewesen wäre, so würde wohl gar keine Eintheilung, und am allerwenigsten eine mit allgemeiner Zustimmung, in den Pentateuch gekommen seyn; zumal, da die Juden leicht hätten einen Ausweg nehmen, und alle zehn Gebote im Pentateuch in eine einzige Parallele zusammenfassen können. Ueberhaupt läßt sich bei der überaus hohen Ehrfurcht der Juden vor Allem, was ihr Gesetz, und besonders den vornehmsten Theil desselben, betraf, nicht wohl denken, daß neben der ursprünglichen und herkömmlichen Eintheilung noch andere Eintheilungen entstehen könnten, ehe ein höchst dringender Grund sie nötigte, von jener abzuweichen.

Was war nun aber der Grund, daß die Juden, wenn die im Pentateuch noch jetzt bezeichnete Eintheilung einst

allgemein als die herkömmliche betrachtet wurde, dennoch von ihr abwichen, und daß unter ihnen noch andere Eintheilungen aufkamen? — Leichtsinnige Neuerungssucht war es nicht, denn diese stimmt mit der Art, wie das Volk und seine Gelehrten über Religionssachen schon damals zu denselben pflegten, nicht überein. Der Grund war wohl kein anderer, als daß im Exodus, wo die nämliche Eintheilung wie im Deuteronomium vorkommt, durch irgend ein Versehen das Haus an die Stelle des Weibes kam. So lange die beiden Recensionen in dieser Hinsicht nicht verschieden waren, so konnten die Juden an keine andere als an die gewöhnliche Eintheilung denken. Durch ein Versehen aber geschah es, daß im Exodus die Worte *רֵאשֶׁת* und *מִזְבֵּחַ* ihre Stellen verwechselten. So lange man diese Verwechslung nicht so sehr beachtete und ihre Folge nicht bedachte, blieb es bei der alten, herkömmlichen Eintheilung noch allenthalben; aber es konnte nicht ausbleiben, daß die jüdischen Gelehrten früher oder später durch die Verwechslung in große Verlegenheit geriethen. Diese Verlegenheit mußte nämlich entstehen, wenn sie, wie es später geschah, jedes einzelne Gebot nach seiner Reihenzahl bezeichnen wollten, und es ihnen beim neunten einfiel, daß hier im Exodus das Haus statt des Weibes stehe. Folgten sie nun, in Uebereinstimmung mit der herkömmlichen Eintheilung, dem Deuteronomium, indem sie die Worte: „Du sollst nicht begehrn das Weib deines Nächsten,” für das neunte Gebot erklärten, so erklärten sie dadurch zugleich auch die Eintheilung im Exodus, in welchem die Worte: „Du sollst nicht begehrn das Haus deines Nächsten,” als das neunte Gebot erscheinen, für falsch, und gestanden vor dem Volke einen Gerthum in dem Gesetzbuche ein. Folgten sie aber dem Exodus, so legten sie in Ansehung der im Deuteronomium enthaltenen Eintheilung das nämliche Geständniß ab. Zwar konnten sie geradezu erklären, daß die Verwechslung in

einer der beiden Recensionen durch ein Versehen entstanden sey, aber ihre ängstliche Bedenkllichkeit bei einer ihnen so heiligen Sache, welche die Hauptgebote ihres Gesetzes betraf, erlaubte ihnen nicht, dieses zu erklären, oder eine der beiden Recensionen zu ändern, um sie wieder mit einander in Einklang zu bringen. Durch diese Verlegenheit sahen sie sich genöthigt, einen Ausweg zu suchen. Jetzt erst durch die Noth zu dem Zweifel veranlaßt, ob nicht vielleicht die Gebote nach dem Sinne des Gesetzgebers auf eine andere Art als gewöhnlich einzutheilen seyn möchten, fanden sie ihren Ausweg darin, daß sie die zwei letzten Gebote des Dekalogs als Ein Gebot zusammenfaßten, und dagegen das erste in zwei theilten. Dadurch gewannen sie den Vortheil, daß die Versezung der Worte ~~רְאֵת~~ und ~~רְאֵת~~ nicht mehr so wichtig erschien, da es, sobald als das Weib und das Haus zu Einem Gebote gehörten, im Wesentlichen einerlei war, ob das Weib vor dem Hause, oder das Haus vor dem Weibe stand. Diesem Beispiele, mit dem einige der jüdischen Gelehrten vorangingen, folgten allmählich auch andere, und die im Pentateuch bezeichnete Eintheilung trat nach und nach immer mehr in den Hintergrund. Besonders konnte es, so bald als der ganze Pentateuch in große und kleine Paraschen getheilt worden war, um so leichter geschehen, daß unter der großen Menge der Sethumoth und Pethuchoth die Abschnitte des Textes der zehn Gebote nicht mehr sehr beachtet wurden. Dabei aber konnten die jüdischen Gelehrten doch über die Art, wie sie das erste Gebot trennen wollten, nicht einig werden, weil eine solche Trennung nur mit Zwang geschehen konnte. Einige, wie Philo und Josephus, hielten es für das Beste, die Worte: „Du sollst keine anderen Götter außer mir haben,” von dem nachfolgenden Beisaye: „Du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w.,“ zu trennen, und zwei Gebote daraus zu machen. Andere dagegen wollten lieber diese beiden Sätze mit ein-

ander verbunden lassen, und blos die Einleitung: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Aegypten führte, aus dem Hause der Knechtschaft,” als das erste Gebot betrachten; und diese Ansicht bekam dadurch, daß ihr die berühmtesten Rabbinen des Mittelalters beipflichteten, bei den späteren Juden den Vorzug.

Dessen ungeachtet aber ging die ursprüngliche Eintheilung nicht ganz unter. In der christlichen Kirche blieb sie noch lange bei manchen Gelehrten geachtet. Augustinus kannte und vertheidigte sie, und Petrus Lombardus nahm sie auf. Erst zur Zeit der Reformation, als Luther, ohne dem Gegenstande ein sorgfältiges Nachdenken zu widmen, der Recension des Exodus folgte, was auch von der Kirchenversammlung zu Trident geschah, und als Calvin, ebenfalls ohne hinlänglichen Grund, dem Origenes beipflichtete, was auch die griechische Kirche that, wurde die richtige Eintheilung allmählich unter den Christen ziemlich vergessen. Jedoch dauerte sie auch jetzt noch in den Handschriften und gedruckten Bibeln fort. Selbst in den Synagogenrollen, welche die Juden bei ihrem Gottesdienste gebrauchen, steht sie noch, durch Absätze oder leere Räume bezeichnet. Ihre Spuren zu vernichten, oder die Abschnitte einzelner Gebote in ihrem heiligen Gesetzbuche zu ändern, wagten dieselben bis auf den heutigen Tag nicht. Eine hohe Ehrfurcht vor dem Herkömmlichen hielt die Juden durch alle Jahrhunderte hindurch ab, dieses zu thun. So sind die Spuren der alten, ursprünglichen Eintheilung im Pentateuch unverstiltgt geblieben. Sie bestätigen uns unsere Ansicht, daß nur unsere vierte Eintheilung, die mit der im Pentateuch enthaltenen übereinstimmt, die echt mosaische sey; denn die Frage, ob wir bei dem neunten Gebote der Recension im Exodus oder der im Deuteronomium folgen sollen, kann uns nicht zweifelhaft seyn, wenn wir den Dekalog im Zusammenhange genau

betrachten, und uns in das mosaische Zeitalter zurückdenken.

8.

Nach allem diesem ist es also nur unsere vierte Eintheilung, die uns als die echte und ursprüngliche erscheint. Ihr zunächst steht die römisch-katholische und lutherische, welche nur darin abweicht, daß in ihr das Haus an der Stelle des Weibes steht. Weiter entfernt ist sowohl die der Juden unserer Zeit, als auch die der Griechen und Reformirten.

Nicht zu leugnen ist zwar, daß das Gebot: „Du sollst nicht begehrn das Weib deines Nächsten,“ welches nach unserer Eintheilung als ein besonderes erscheint, in dem Sinne, welchen Moses mit demselben verband, für jene Zeit und jene Verhältnisse wichtiger war, als für die Zeit und Verhältnisse, worin wir leben. Solche verbrecherische Umtriebe, durch welche in der mosaischen Verfassung einem Manne sein Weib vermittelst der Veranlassung einer Ehescheidung entzogen werden konnte, können bei unseren Verhältnissen, bei welchen die Ehescheidungen mit viel größeren Schwierigkeiten verbunden sind, nicht mehr so leicht vorkommen. Mag man aber das Gebot, welches das Weib des Nächsten zu begehrn verbietet, für sich als ein besonderes betrachten, oder mit dem zehnten verbinden, so kommt dabei, sobald als man die Rechtsverhältnisse des Volkes, zu welchem Moses sprach, in Erwägung zieht, immer der nämliche, ursprünglich darin enthaltene, Sinn zum Vorschein; und in jedem Falle bleibt nichts Besseres übrig, als im christlichen Volksunterrichte auch dieses Gebot, wie überhaupt den ganzen Dekalog, wenn gleich mit Hinweisung auf den ursprünglichen Sinn, doch zugleich im höheren, das heißt, im christlichen Geiste aufzufassen.

So Vieles hat sich im Laufe der Jahrtausende verändert, seit Moses auf dem Sinai stand. Die heidnischen

Gözenbilder, zu deren Verehrung einst das jüdische Volk einen so starken Hang hatte, sind mit ihrem Reize unter uns auf ewig verschwunden. Der christliche Sonntag ist an die Stelle des jüdischen Sabbaths getreten. Die Rechte der Ehegatten sind anders geworden, und die Verhältnisse zwischen den Herrschaften und dem Gesinde sind nicht mehr so, wie sie waren. Eine höhere, reinere und vollkommene Erkenntniß Gottes ist durch den in die Welt gekommen, der das Licht der Welt war, und in dessen Person, Lehren, Thaten und Schicksalen die Fülle der Gottheit den Menschen sich offenbarte; und durch ihn feiert die Christenheit eine andere, und höhere Erlösung, als die, welche Moses im Eingange zum ersten Gebote als Beweisgrund zur Verehrung Gottes dem jüdischen Volke erwähnt. Was folgt aber aus allem diesem? Nur, was wir bereits erwähnten, daß die Gebote nicht bloß im ursprünglichen Sinne, sondern zugleich im christlichen Geiste aufzufassen sind.

Noch stehen die zehn Gebote vor uns als heilige Zeugen der Größe jenes gottgesandten Propheten, der sie einst vom Sinai herab zum Volke brachte, und dessen Name wie ein prächtiger Stern aus dunkler Nacht ewig glänzt. Sie sind herrliche Denkmale der Sittenlehre der Vorzeit, unumstößliche Grundpfeiler des Wohls der Menschen und Völker, treffliche Anknüpfungspunkte an die christliche Sittenlehre, und bestätigt durch das Zeugniß des Sohnes Gottes, welcher versicherte, daß er nicht gekommen sey, das Gesetz aufzulösen. Sie enthalten, wenn man ihre äußere Hülle abstreift, die der Zeit angehört, in welcher sie gegeben wurden, doch ewige sittliche Wahrheiten. Aber für uns sind diese Gebote nur dann recht angemessen, wenn sie ihre Verklärung im Geiste und Lichte dieses Tages finden, der einst sprach: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen.“

3.

Ob in der Stelle Matth. XI, 12. ein Lob oder
ein Tadel enthalten sey?

von
Alexander Schweizer^{a).}

„Απὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἐώς
ὅτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασται ἀρχά-
ζουσιν αὐτήν.” —

Wir führen die vier verschiedenen Auslegungen dieser Stelle an, unter deren eine sich jede sonst noch vorgebrachte wird einordnen lassen:

1) „Aber von den Tagen Johannis des Täufers an bis auf jetzt leidet das Reich der Himmel Gewalt, und die Gewalt Uebenden reißen es an sich.“ So Luther, die Zürchersche Kirchenübersetzung und viele Andere b).

-
- a) Diese schwierige Stelle wählte ich, von den gewöhnlichen Auslegungen nicht befriedigt, zu einer öffentlichen Probevorlesung, welche ich bei der Habilitation zum Privatdozenten der Theologie in Börrich zu halten hatte, und theile die Sache hier in derselben Form mit; denn verschieden muß ohne Zweifel die Form seyn nach dem Zwecke des Vortrags. Nur Weniges glaubte ich später beifügen zu müssen, was aus Rücksicht auf die der Vorlesung gestattete Zeit weggeblieben war.
- b) Die Wette's Uebersetzung scheint hier mehr nach Deutlichkeit als Genauigkeit zu streben, wenn mag auch βιάζεται bedeuten „es wird mit Gewalt erstrebt“ so doch schwerlich βιασται „die es erstreben“, weil so der Begriff des Wortes einer bloß erläuternden Ergänzung Platz machen müssen. — Auch Henneberg bleibt im Grunde bei dieser Auslegung, wenn er gibt: Das Himmelreich ruft dringend auf her zu kommen, und die Aufgerufenen zeigen eine sehr große Begierde, hinzuzukommen.

- 2) „Das Himmelreich bricht mit Gewalt herein und man reißt es an sich mit Gewalt, mit eifriger Begierde.“ — So Heumann u. A. a).
- 3) „Regnum dei vim patitur (i. e. praecones eius, quorum unus Ioannes iam in carcerem erat coniectus) et qui vim ei faciunt, eripiunt hoc regnum hominibus.“ So Bretschneider.
- 4) „Seit den Tagen Johannis des Täufers bis jetzt sucht man das Himmelreich mit Gewalt zu erfüllen, doch die Stürmer zerreißen es nur.“ — Dies ist die Uebersetzung von Schultheß.

Diese vier Auffassungen der Stelle ordnen sich in zwei Classen ein, sobald wir fragen: Will Christus in unserm Verse etwas Erfreuliches oder Unerfreuliches behaupten, spricht er Lob aus oder Tadel, Ermunterung oder Abmahnung und Warnung? Die beiden ersten Erklärungen lassen ihn rühmen, daß seit den Tagen Johannis die Sache des Himmelreiches sehr erfreulichen und raschen Fortgang habe, nehme man nun *biāzērū passiv*, „es wird mit Gewalt erstreb't und mit Gewalt Strebende reißen es an sich;“ oder *neutral*, „es schreitet mit Macht vor;“ die beiden letztern aber lassen ihn eine Klage aussprechen, „es werde Gewalt geübt b) in Beziehung auf das Himmelreich;“ mag nun dieses eine absichtlich feindselige Tendenz seyn, oder ein gut gemeinter aber verderblicher Eifer.

Ehe wir nun darauf eingehen, ob Christus lobe oder tadele, haben wir die jeder von beiden Ansichten möglichen Differenzen auszugleichen, um durch dieselben dann

-
- a) Charakteristisch erklärt Dr. Paulus: „Seit Johannes die himmelsartige Regierung ankündigte, drängt sie mit Macht heran, und wer mit Macht ihr entgegenkommt, kann sie wie herreißen und sich früher zueignen.“ —
- b) Mag man nun übersehen: „zerreißen es,“ oder „auferunt, entziehen es den Menschen,“ beides kommt dem Sinn und Erfolg nach auf dasselbe hinaus.

nicht mehr gehindert zu werden bei Beantwortung seiner Hauptfrage.

Gesetzt also, Christus spreche ein οὐδεν aus, so ist in diesem Falle βιάζεται entweder neutral zu nehmen oder passiv, „es schreitet mit Gewalt vor,” oder, „es wird mit Gewalt erstrebt.“ Viele entscheiden sich für das erstere, weil sie behaupten, βιάζομαι komme nicht vor in erweislich passiver Bedeutung. Wir wollen darum diesen Zweifel heben durch Nachweisung von Stellen, in denen βιάζομαι entschieden passive Bedeutung hat ^{a)}. Dass auch nach Homer Od. μ. 291.: Εὐρύλοχ, η μάλα δή με βιάζεται μοῦνον ἔονται das Activum βιάζω gebraucht worden sey, s. Bekkeri anecd. p. 86. 1. Daher wurde natürlich βιάζομαι häufig mit passiver Bedeutung gebraucht. Vgl. außer Homer Il. π. 102.: βιάζετο γὰρ βελέσσαι, Sophocl. Ant. 1060.: ἐκ σοῦ βιάζονται τάδε. Oed. R. 524.: τοῦνειδος — δόργυ βιασθὲν μᾶλλον η γνώμη φρενῶν. Antiphon. 2. β. §. 4.: μη ἀπολογεῖσθαι μόνον βιαζόμενος — 3. β. §. 2.: ὑπὸ δὲ σκληρᾶς ἀνάρχης βιαζόμενος — 4. δ. §. 5.: υπὸ ἐκελνου βιαζόμενος ἐξήμαστον. Dass auch Antiphon's Schüler Thucydides βιάζομαι passivisch gebraucht hat, zeigt Poppo prolegg. I. 1. p. 185. Natürlich kommt nun auch βεβλασμαι und ἐβιάσθην passivisch vor, Beispiele bringt bei Dindorf ad H. Stephanum Paris. vol. 2. p. 237 sq. — Diese Stellen mögen genügen, den passiven Gebrauch von βιάζομαι nachzuweisen, ein besonderer Sprachgebrauch des neuen Testamentes aber lässt sich nicht voraussehen und auch nicht zeigen, da das Wort außer in unserer Stelle nur noch Luk. XVI, 16. sich findet, auf eben so streitige Weise. — Neben der passiven ist nun freilich noch häufiger die neutrale Bedeutung des Medium, daher wir

a) Ich benutze hier dankbar, was auf meine Vorlesung hin einer unserer ausgezeichneten Philologen, Hr. Dr. Gauppe, mit aus seinen philologischen Sammlungen über βιάζομαι freundlich mitgetheilt hat. Vgl. Paffow's Handwörterb. s. v.

hiefür als für etwas Unbezweifeltes nicht erst Stellen anführen wollen. — Unser *βιάζεται* kann also sprachlich eben so gut passiv wie neutral genommen werden, und im Worte selbst liegt kein Entscheidungsgrund für das eine oder andre. — Schreiten wir aber zum zweiten Gliede unseres Sages vor, „*καὶ βιάσται ἀρτάχοντος αὐτῷ*,“ so lässt sich dieses nicht wohl an jenes erste anschließen, wenn *βιάζεται* neutral verstanden wurde; denn Gewaltthätige lassen sich nicht füglich einführen an den Satz: „Das Himmelreich schreitet mit Gewalt vor;“ wohl aber wenn gesagt wurde: „es wird mit Gewalt erstrebt,“ lässt sich, weil Personen als handelnd darin angegedeutet sind, fortfahren „und Gewalt Uebende reissen es an sich.“ Heumann scheint dieses zu fühlen, wenigstens will er *βιάσται* nicht als Subject anerkennen, sondern fasst es als Apposition zum Prädicat: „Man reist es an sich auf gewaltsame Weise.“ Indes stützt er diese Auffassung auf einen Grund, dessen Unhaltbarkeit längst erkannt ist; er meint, *βιάσται* könne nicht Subject seyn, weil ihm der Artikel fehle. In Winer's Grammatik 3te Aufl. S. 100. sind aber genug Beispiele angeführt von Nominativen, die, obgleich ohne Artikel, doch Subject sind und nicht Prädicat, so wie sich auch Nominative mit dem Artikel dennoch als Prädicat gebraucht finden. Auch Tholuck zwar bemerkt zu der in dieser Sache berühmten Stelle Joh. 1, 1. „*θεὸς* ist Prädicat, es kann dies schon aus dem Fehlen des Artikels geschlossen werden.“ Weiter fügt er jedoch das wohl Richtigere bei, der Artikel könne vor dem Prädicat stehen, sobald dasselbe ein bestimmtes Subject bezeichnet. Daher fehle denn der Artikel an jener Stelle nicht blos weil *θεὸς* Prädicat ist, sondern — aus einem andern Grunde. — Man beruft sich hierbei auf den alten Kanon des Jesuiten Sanctius: *Illud nomen, cui articulus praeponitur, subiectum est enunciati, wobei Glassius wohl erinnert, fallere interdum hanc regulam.* Z. B. führen wir an Joh. 20, 31.

'Ιησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός, wo unleugbar *Xριστός* ungeachtet des Artikels das Prädicat ist, also *'Ιησοῦς* obgleich ohne Artikel das Subject a). Wollte man nun an unserer Stelle aus diesem unhaltbaren Grunde *βιαστάλ* zum Prädicate ziehen: so käme noch das Harte hinzu, einen unmittelbar vor dem Zeitwort stehenden Nominativ als Prädicat zu nehmen und dafür als Subject erst etwas Unbestimmtes ergänzen zu müssen. Vielmehr ist ganz in der Ordnung, daß *βιαστάλ* hier obgleich Subject doch den Artikel nicht hat, weil es nämlich eine unbekannte Größe bezeichnet. Das Himmelreich wird gewaltsam behandelt und „solche Gewalt Uebende“ reißen es an sich. Es war nicht gesagt, von wem Gewalt geübt werde, darum läßt sich nicht fortfahren, ob *βιαστάλ*, als ob diese schon irgendwie bezeichnet wären. Somit ist die Erklärung: „Das Himmelreich kommt mit Gewalt und man reißt es mit Gewalt an sich — oder Gewalt Uebende reißen es an sich“ aus syntaktischen Gründen aufzugeben, zumal die andere, weit

a) Für diesen grammatischen Punct scheint mir beachtet werden zu müssen, was Schultheis in einer mir handschriftlich mitgetheilten Erörterung über Joh. 1, 1. anmerkt, daß, wenn Subject und Prädicat ledige Substantiva sind ohne irgend einen bestimmten Zusatz, die Griechen, und namentlich die neutestamentl. Schriftsteller, nur das eine von beiden zu artikuliren pflegen, daher hiegegen verloßende Stellen für corrupt anzusehen seyen. Jener λόγος aber kommt der Natur der Bedeutung nach bei Johannes nie ohne Artikel vor; sondern wo λόγος ohne Artikel stehe, sey es in dem Sinne wie 1 Joh. 3, 18.: *οὐκ ἐν λόγῳ, ἀλλ ἐν δυνάμει*, daher ὁ Θεός ἐστι λόγος heißen würde: Gott ist ein Schein, nichts Wirkliches. Nomina propria oder rerum unicarum et singularium können in keinem Rebesage Prädicat seyn, mögen sie vorn oder hinten, mit oder ohne Artikel stehen. Daher ist des Sanctius Kanon auf nomina appellativa und vocabula communia einzuschränken. Sage ich: David ist der König, oder der König ist David, der David ist König oder König ist der David: immer bleibt David als Eigennname Subject. Zu den Eigennamen zählen die nomina rerum singularium, z. B. Erbe, Mond, Sonne u. s. w. Sobald man θεός zum Prädicate macht, spricht man als Polytheist.

natürlichere dem Sinne nach völlig dasselbe sagt. Die Erklärungen, welche ein Lob ausdrücken wollen, reduciren sich so auf die: „Das Himmelreich wird gewaltsam, d. h. eifrig, erstrebt, und Gewalt Uebende, d. h. sich Anstrengende, reißen es an sich.“ a).

Nun wird aber auch der bedauernde, warnende oder tadelnde Sinn, welchen unser Vers haben kann, auf zweisache Weise aufgefaßt: „Dem Himmelreiche wird Gewalt angethan,“ entweder wie Bretschneider will, mit der bewußt feindseligen Absicht, es zerstören, den Menschen wegreißen zu wollen b), z. B. von Seite obrigkeitlicher Autoritäten, wie ja eben im Zusammenhang unserer Stelle Johannes der Täufer als Gefangener erscheine; — oder aber: Das Himmelreich wird gewaltthätig behandelt mit der unbesonnenen Absicht, es herbeizwingen zu wollen, also von zelotisch gesinnten Stürmern. — Schon sprachliche Gründe stimmen uns für das letztere, indem erst, wenn η βασιλεῖα τῶν οὐρανῶν nicht könnte im eigentlichen Sinne genommen werden, sich Veranlassung fände, an das weiter liegende zu denken, daß seine Herolde gemeint seyen. Doch dieses dahingestellt, weil freilich am Ende das Reich Gottes immer aus seinen Bürgern besteht und die Verkünder mit dazu gehören, also auch Johannes als Ankündiger gleichsam Anteil daran hat; — so kann doch Jesus diesen Gedanken nicht gehabt haben. Das obrigkeitliche Gewaltthätigkeit c) das Himmelreich den Menschen wegreißen könne, ἀρνάται, würde Jesus niemals zugeben, da er mit dem Bewußtseyn, diese Autoris-

a) Uebrigens auch wer mit dieser Reduction nicht einverstanden ist, könnte darum doch die auf sie nicht gestellte Beantwortung der Hauptfrage, ob Christus lobe oder tadele, mit uns theilen.

b) Hierher gehört auch die Auslegung: Das Himmelreich wird bedrängt, Bedränger desselben suchen es zu zerreißen.

c) Ob πλει das Wort wäre, um obrigkeitliche Gewaltthat zu bezeichnen?

täten wider sich zu haben, seine Sache gewagt und ihr der Sieg so bestimmt vorausgesagt hat. Verstände er also bloß: Sie wollen es zerstören, so dürfte dafür nicht bloß $\alpha\gamma\pi\alpha\zeta\sigma\sigma\omega\tau\omega$ stehen, weil dieses zu leicht auf eine entmutigende, darum ihm selbst fatale Weise von den Hörenden könnte verstanden werden. Dieser Gedanke lag auch niemals nahe, da Christus von persönlichen Gefahren zu reden nicht veranlaßt ist; denn zwischen Johannes und sich wäre eben einen Unterschied, und gerade nach den Evangelien ist ja Johannes nicht um seines Predigens willen eingekerkert, sondern wegen die Herodias persönlich beleidender Reden. Dieses Alles jedoch kann uns bloß stimmen für die eine Erklärung, bestimmen aber erst der Ausgriff des Wortes $\beta\alpha\chi\omega\mu\alpha\tau$, so weit wir ihn schon hier angeben können. Die beiden Erklärungen in malam partinärlich gehen hauptsächlich auseinander darin, daß die erste in $\beta\alpha\chi\omega\mu\alpha\tau$ ein feindseliges Angriffenwerden außerhalb der angegriffenen Sache befindlichen und bliebenden Feinden sehen will; die andere aber ein gewaltiges Hineindringen und Erstürmenwerden von solchen, eben in das Angegriffene eingehen und gar nicht drauß bleiben wollen. Diese Differenz der Bedeutung tritt natürlich nicht hervor, wenn Gewalt geübt wird gegen was, das seiner Natur nach kein Eindringen zuläßt; aber der Gegenstand dieses zuläßt, finden wir in all Stellen $\beta\alpha\chi\omega\mu\alpha\tau$ in dieser Bedeutung des Hineindringens, Erstürmens, Eroberns. Bekannt ist die Redensart $\beta\alpha\chi\tau\alpha\eta\kappa\omega\eta$, welche nie gebraucht werden könnte von einer Gemeinschaft, sondern bloß wegstoßende Schädigung suchender Gewalt. So hat $\beta\alpha\chi$ überhaupt den Begriff aneignender Gewalt und dieser verbleibt den abgeleiteten Wörtern. Nun ist nicht bloß $\eta\beta\alpha\omega\mu\epsilon\alpha\tau\omega\eta\omega\eta\omega\eta$ was, in das man eindringen, das man erstürmen kann sondern das gleich folgende $\alpha\gamma\pi\alpha\zeta\sigma\sigma\omega\tau\omega$ deutet ebenfalls das Anschießen an, und wo es „zerreißen, vernichten“

Iudenten mag, ist die Meinung doch immer ein „durch anschließenden Raub erfolgendes Zerreissen,” wie ἀποτελεῖται dasselbe bezeichnet und ἀποτάξιν, wo es von wilben Thieren gesagt ist, die ihren Raub zerfleischen und dadurch verachten. Wenn Bretschneider erklärt: eripiunt hoc regnum hominibus, so stimmt er selbst zu unserer Ansicht. — So viel schon hier über die Bedeutung von βία und βιάζομαι, wo es uns nur noch darum zu thun ist, die beiden einen Ladel ausdrückenden Auslegungen zu prüfen und auf Eine zurückzuführen. Wir nehmen also die auf: „Das Himmelreich wird mit Gewalt erstürmt, doch die Gewaltthätigen zerreißen es.”^{a)}

Wir haben also nun blos noch für jede Hauptansicht eine Erklärung übrig und sehen: Christus sagt entweder rühmend und sich freuend: Das Himmelreich wird mit Gewalt erstrebzt, und Gewalt Anwendende reißen es an sich, — oder tadelnd und warnend: Das Himmelreich wird gewaltsam erstürmt und Gewaltthätige zerreißen es^{b)}.

Vergleichen wir beide Gedanken blos noch für sich allein, was jeder aussage, so enthält jenes Lob eine Tautologie: Es wird mit Gewalt erstrebzt und mit Gewalt Strebende reißen es an sich; dieses Tautologische tritt noch mehr hervor, wenn wir die neutrale Bedeutung für βιάζομαι nehmen: Es schreitet mit Gewalt vor, denn das kann es

a) Auch hier ist nicht gesagt, daß, wer diese Entscheidung nicht billigt, uns in der Entscheidung der Hauptsache nicht werde folgen können. Ferner, wenn man einwendet, diese Neuerung könne Jesu Hörer eben so entmutighen und er sie eben so wenig thun, als die abgeswiesene: so bedenke man den Unterschied, daß Jesus wohl überzeugt seyn kann, obrigkeitliche Gewalt durch feindseliges Entgegenstreben würde niemehr sein Reich verderben; dabei aber viel mehr besorgen kann von Zeloten, die sich seiner und seines Reiches hätten bemächtigen können.

b) Wie viele Eregeten, so ließ in seinen Vorlesungen auch Schleiermacher die Sache unentschieden, was mich besonders bewog, sie genauer zu behandeln.

nut dadurch, daß Viele es gewaltig erstreben und an sich reißen, daher denn einige, die dieser Auslegung folgen, damit den Knoten zerschnitten, daß sie *ματαιοῦ* — *αὐτῆν* für ein Glossem erklären. — Tadel hingegen Christus, so spricht er in zwei wohl fortschreitenden Sätzen: Das Reich Gottes wird mit Gewaltthätigkeit behandelt und dadurch zerrissen. Nun ist darauf zu achten, daß allerdings im rein Griechischen, um diesen tadelnden Sinn auszudrücken, nicht *καὶ* die beiden Glieder verbinden könnte, sondern ein *δὲ*, weil ein Gegensatz nicht zu erkennen ist: Das Himmelreich wird gewaltsam erstreb't — aber dadurch statt wirklich gewonnen zu werden, nur zerrissen. In der hellenistischen Sprache des N. T. aber, und namentlich im Matthäus-evangelium, das, sey es auch nicht ursprünglich hebräisch abgefaßt gewesen, doch jedenfalls Jesu Reden aus dem Aramäischen ins Griechische umsetzen mußte, vertritt natürlich *καὶ* das hebräische *וְ*, welches Verbindung und Gegensatz ausdrückt. Unser *καὶ* statt *δὲ* ist daher gar keine wirkliche Schwierigkeit; gleich Vers 17. folgt wieder ein solches *καὶ* bei noch offenbarerem Gegensatze. Zwischen Lob und Tadel also ist nun, nachdem wir die andern Differenzen entweder aufgehoben oder als dem Sinne nach gleichgültig dargestellt haben, zu entscheiden.

Was gibt uns das Sprachliche für sich an die Hand? Am einfachsten scheint es mit *ἀράζοντες* anzufangen. Entweder heißt dieses Wort „an sich reißen,” daher *ἀράζει*, weist auf gewaltsame oder unrechtmäßige Weise; doch auch in gutem Sinne z. B. Aelian. var. hist. III, 17. am Ende: *ἴω μὲν τὸν τῆς ἡσυχίας λόγον αράζουμεν*. Allein diese scheinbar gute Bedeutung des Wortes liegt nicht in ihm selbst, sondern im Zusammenhange; wie wenn wir sagen: „Geizen mit der Zeit, wuchern für das Gottesreich, die Zeit stehlen,” u. s. w. ohne daß es darum jemand einfiele zu meinen, geizen, stehlen, wuchern habe dem Worte nach bisweilen eine gute Bedeu-

tung. Über ἀρτάχω heißt „zerreißen,” wie in der LXX. oft für ἤνει, das eigentlich von wilden Thieren gesagt wird, gerade wie ἀρτάχω hierfür das verbum proprium ist nach Eustathius ad Iliad. XII, 305. Beide Bedeutungen sind möglich, aber wie oben schon gesagt war, die letztere nur, sofern das Zerreissen mit einem gewaltsamen Anschreissen verbunden ist, nicht aber gedacht als ein von sich stoßendes Zersetzen.

Wir betrachten nun den andern streitigen Begriff von βιάζομαι, βιάστης. Erweislich haben wir hier zu denken zunächst an physische Gewalt und Gewalthäufigkeit, und dabei bleibt die ein Lob aussprechende Erklärung nicht, sondern vindicirt diesen Worten auch noch den Begriff eines moralischen Sichzusammennehmens und mit rühmlicher Anstrengung Erstrebens. Wir wollen die Möglichkeit einer solchen Bedeutung nicht geradezu in Abrede stellen, obgleich sie uns höchst bedenklich und zweifelhaft scheint, jedoch entgegen bemerken, daß an diese jedenfalls entferntere Bedeutung nirgends zu denken ist, wo die andere ebenfalls Anwendung finden kann; sobann daß man eben im Nachweisen von Beispielen für diese ungenaue Bedeutung es sich zu leicht gemacht hat. Aelian. var. hist. III, 17. ist eine solche von den Lexikographen für jene moralische Bedeutung angeführte Stelle: „Die Gesandten der Athener nach Rom seyen so bereit gewesen, daß der Senat sie kannte βιαζούσοντο ἡμᾶς δρᾶται οὐδε δέλοντι.“ Ebenso XIII, 32. ἐγώ εἰπο τὴν ἀρτήν ἔκειν βιάζομαι. Diese Beispiele, besonders das letztere, so ist neuest. Lexika aufgekommen, sind, isolirt hingestellt, wie zum Verfahren gemacht, oder wer könnte bei ihrem Anblicke noch Zweifel haben an der moralischen Bedeutung von βιάζομαι? Betrachtet man aber diese Citate in ihrem Zusammenhange, so eignen sie sich gar nicht, um das zu beweisen, was man mit ihnen wollte. Wir zeigen dies an der letztern Stelle, da die erstere dann ganz ähnlich will aufgestellt seyn. „Go-

Krates sagt zu einer durch Schönheit ausgezeichneten Hestäre Theodota, welche geäußert hatte, sie sey größer als er, da sie seine Schüler auf ihre Seite ziehen könne, er aber keinen ihrer Verehrer zu sich hinüber: Natürlich, denn du führst sie auf abschüssiger Bahn hinunter, ich aber *av-toùs éxì tìjv ágōtìjv ñxev biaúkopai.*" Uebersetzt man nun: „Ich strenge mich an, daß sie zur Tugend kommen,” so mißversteht man die Stelle und verliert gerade das Sokratisch Feine der Antwort. Der Sinn ist: Du führst sie nur dahin, wo sie vermöge einer physischen Neigung, oder Schwere auch selbst hinkämen und freiwillig; ich aber zwinge sie zur Tugend zu gelangen, obgleich sie nicht wollen, wider ihren Willen. Gerade des Sokrates dialektische Gespräche umstellen den Gefragten gleichsam mit Neuzen, aus denen dieser sich gerne losmachen wollte, aber gezwungen hingeführt wird, wohin er nicht will. So ist dies gewiß keine Stelle, die im Lexikon die Bedeutung „sich zusammennehmen“ vertreten kann, sondern wenn auch der Begriff von physischer Gewalt mehr zurücktritt, als anderwärts, so bleibt doch immer, daß der, gegen welchen einer biaúkou, eben ein *biaúdēs* sey und *áxov*, nur gezwungen wogu vermocht wird *biáptivós*. Ganz so ist die erste Stelle in dem Maße ein mattes Wort, als aus *biaúmēvous* der Begriff des Gewaltantrugs weggedacht wird; ein treffendes, für Anekdoten, wie Aelian sie erzählt, passendes Wort, aber in dem Maße, als man das wider Willen nöthigende festzuhalten weiß; immer aber setzt dieses *biaúkopai* einen andern oder etwas anderes als ungerne nachgebend. Auch wo *biaúkopai* wie *ávayxékeuv* gebraucht wird im Sinne „durchaus behaupten,” wie Plat. Sophist. S. 246. b. *voytà átta xai ásowmatæ sldn. biaúkouevoi tìjv álñðivñv oúclav elvai*, bleibt doch der Begriff des ungebührlichen Erzwingens, oder der Rechthaberei damit verbunden. Gewiß bleibt die physische Gewalt immer das erste, woran man zu denken hat, daher

noch *βλε* von Hesychius erklärt wird durch *δύναμις*, und noch genauer *λόγος*, *ἀνάγκη*, von Suidas durch *δρᾶν*. Ehe also η *βασιλεῖα τῶν οὐρανῶν βιάζεται* heißen kann: „Das Himmelreich schreitet mit Macht vor, oder wird mit moralischer Anstrengung erstrebet,” ist zu sehen, ob es nicht heißt: „Es wird in Beziehung auf dasselbe Gewalt gelübt, es wird gewaltthätig behandelt.” — Noch schwieriger wäre es, *βιάσθη* zu nehmen für „einer, der sich gewaltig anstrengt oder zusammennimmt;” dafür würde, falls überhaupt *βιάζουσι* eine solche Bedeutung zuläßt, eher das Participle *βιάζομενοι* oder *βιάζοντες* erwartet; *βιάσθη* aber ist recht eigentlich ein Gewaltthätiger; und so lange sich nicht sichere Beispiele für das andere finden, haben wir bei der eigentlichen Bedeutung zu bleiben und die zu verschmähen, welche in den Lericis eigentlich nur für unsere Stelle gemacht ist. — Sobald wir aber bei dem Begriffe von *βλε* bleiben, so ist die Behauptung Christi nicht als ein Lob zu denken, denn nie hat er gewollt, daß mit physischer Gewalt sein Reich herbeigerissen werde. Gewalt setzt ein Widerstreben voraus in dem, wider welchen sie gelübt wird, Christus kann aber nicht loben und ermuntern zu etwas, wozu sein Reich nur gezwungen und ungern sich herbeiließe. Die Kirchenväter denken zwar hier an die enge Pforte, durch welche man sich hineindrängen müsse, allein dieses Bild ist in unserm Terte gar nicht indicirt; in die Pforte freilich kann man mit physischer Gewalt hineindringen, aber da gehört diese Gewalt selbst mit zum Bilde. Denken wir nun vollends an die Redensart *βιάζοντι η κόπον*, so sieht man deutlich, wie sehr der Begriff des sich ungerne und nur gezwungen Hingebens vorwaltet, der nicht wie die Kirchenväter und Luther (vielleicht aus ascetischem Interesse) thun, verwechselt werden darf mit dem ganz andern Begriffe des sich recht gerne Hingebens, jedoch nur an die sich Anstrengenden und dadurch des Preises Würdigen. Wollte man an ein Bild

denken, so wäre eher passend die Vergleichung des Reiches Gottes mit einer Braut, deren Gunst einer nicht auf die rechte Weise erwerben, sondern sich mit Gewalt verschaffen wollte. Aus demselben Grunde ließe sich von einem, der den Kampfpreis mit gewaltiger Anstrengung errungen hat, nicht sagen *πάγκεται τὸ ἀδλον*, sondern dies würde ein widerrechtliches Sich des Preises bemächtigen bezeichnen. — Darum scheint die ein Lob aussprechende Erklärung den Worten Christi selbst Gewalt anzuthun, und zu wenig bei der sprachlichen Bedeutung der Worte zu bleiben.

Es ist daher weiter nachzusehen, ob denn im Zusammenhange der Stelle etwas sey, das zu solcher Gewalt wider die Sprache nöthigen könnte, oder ob die treuere Auslegung nicht eben so gut passe; denn ungeachtet alles Bisherigen wollen wir immer noch der weniger sprachlichen Auslegung die Möglichkeit, im Nothfalle sich zu halten, nicht absolut absprechen, obgleich allerdings sie uns nur im Nothfalle zulässig scheint, wenn das Andere gar nicht durchgeführt werden könnte. So viel ist nun deutlich: Heißt *ἀρνάχονται* hier zerreißen, dann ist *πάγκεται* von gewaltsamem Schädigen zu nehmen; heißt jenes „mit Anstrengung für sich gewinnen,” dann müßte dieses eine ähnliche Bedeutung haben, und umgekehrt. Da wir aber keinen dieser Ausdrücke definitiv bestimmen wollten, so läßt sich von keinem auf den andern schließen, und wir befürden uns immer noch in der mißlichen Lage, mit lauter x oder unbekannten Größen rechnen zu sollen, während die Sache sich lösen müßte, wenn nur Eine jener Größen uns eine absolut ausgemachte Bedeutung würde gewonnen haben.

Wir müssen zunächst noch ins Auge fassen, ob die beiden Begriffe *πάγκεται* und *ἀρνάχονται* nicht Licht gewinnen durch das, was noch neben ihnen im Satze selbst steht. Es finden sich nur noch die Worte: *ἄντος τῶν ημερῶν Ιωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἐώς ἡμέρης*; also

was Christus beschreibt, ist etwas, das vor sich gegangen sey „von den Tagen Johannis des Täufers an bis jetzt,” wo er redet. Hiermit ist eine Zeitdauer bezeichnet, die jedoch nur auf der einen Seite wirklich abgegrenzt ist und auch da nur auf unbestimmte Weise; denn ἧστι αὐτοὶ ist für die Sache, die Jesus aussagt, kein nothwendiger Schlusstermin, als ob er meinte, das geschah gerade bis jetzt, wo ich rede, und von nun an geschieht es nicht mehr; der Anfang der Zeitdauer hingegen ist wirklich angegeben durch οὗτοι τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου, aber auch diese Grenze ist kein bestimmter Punct, sondern selbst wieder eine Zeitdauer; es ist eben so wenig gerade nothwendig und streng vom Aushören als vom Beginn der Tage des Täufers zu verstehen. Auch ist nicht gerade nothwendig, in die Perikla die Bedeutung „Wirkungsjahre“ aufzunehmen, was doch mehr im Zusammenhange, als in den Worten selbst angedeutet wäre, sondern ganz entsprechend ist unser „die Tage Johannis“ auf etwas unbestimmte Weise. — Was ist nun dieses für eine Zeit: „seit den Tagen des Täufers bis jetzt,” und warum wird dieser gebraucht, um das Beginnen dessen zu bezeichnen, was Christus schildert? Warum sagt er z. B. nicht: Seit meinen Tagen, insofern er mit jenem fast gleichzeitig, sollte aufgetreten seyn? Auch wieder eine unbekannte Größe, die selbst des Lichtes von den andern bedürftig wäre, statt dieselben beleuchten zu können.

Da nun im Sahe selbst eine definitive Entscheidung, wie wir sie, um nichts zu erschleichen, wünschen müssen, nirgends her kommen will: so stellen wir, über den Vers hinausgehend, die Frage, deren Beantwortung nothwendig die Sache entscheiden muß: Was ist angemessener, zu loben, seit des Täufers Tagen bis damals werde das Himmelreich mit großer Begierde erstrebt, und von so Strebenden auch gewonnen, — oder zu klagen, seit jener Zeit wolle man das Himmelreich gewaltsam erstürmen, und solche Stürmer zerreißen es nur? Dies ist zunächst aus dem

Zusammenhänge der Rede, sobann aus den damaligen Zeitschäften zu beantworten.

Zufolge der Darstellung nach Matthäus ist die ganze Rede des Kap. 11. veranlaßt durch die Gesandtschaft, welche der Täufer Johannes, nachdem er im Gefängnisse von Jesu τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ gehörte, an ihn schickte mit der Anfrage: Bist du, der kommen soll, oder sollen wir einen Andern erwarten? (3.) Jesus hatte damals die Jünger ausgesandt und wurde von den Boten ohne sie lehrend und predigend angetroffen. Er ertheilt die Antwort: „Geht und berichtet dem Johannes, was ihr höret und sehet, Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Totte stehen auf und Armen wird das Evangelium verkündigt. Und selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt (4—7).“ Er sagt also gerade das als seine Wirksamkeit aus, was Jesajas 35, 5. und 61, 1. vom Messias geweissagt hat. — „Als nun die Gesandten wieder fort waren, fing Jesus an, zum Volke zu reden von Johannes, schildert ihn als Vorläufer, als Elias, größer denn alle Propheten, aber δὲ μηχαρέπος ἐν τῷ βασιλεῖ τῶν οὐρανῶν sey größer als er,“ und nun kommt unser Text. — Man sieht, um alles, was hierin streitig ist, bei Seite zu lassen, daß jene Anfrage eine öffentliche war und wissen wollte, ob Jesus der Messias sey. Jesus, der damals jede direkte Erklärung, daß er der Christ sey, vermied, bejaht darum nur für die, welche, wie er selbst sagt, Ohren haben zu hören, und will nicht seine eigene Ueberzeugung aussprechen; sondern seine Thaten reden lassen; sobann schreibt er dem Johannes selbst, indem er ihn als den vor dem Messias erwarteten Elias bezeichnet, eine Größe zu, die dadurch, daß hingegen er selbst der Messias sey, bedingt ist. — Ob der Täufer, welcher früher so bestimmt Jesum für den Messias anerkannt hatte, nun selbst wieder zweifelte, oder blos ungeduldig und mit dessen Art zu wirken nicht zufrieden war, brauchen wir nicht zu entscheiden; jedenfalls ist

seine Botschaft eine indirecte Mahnung, daß Jesus, wenn oder da er ja der Christ sey, doch das messianische Reich irgendwie eröffnen und constituiren solle ^{a)}). Offenbar nun weist Jesus diese Zumuthung ab, verweist die Ungeduld auf seine Thaten und sagt, Johannes solle aus dem, was gehört und gesehen wurde, das langsame Werden und Wachsen des Gottesreiches entnehmen. Was ist nun natürlicher, daß Jesus die Ungeduld abweisend röhme, man strebe seit des Täufers Tagen mit gewaltiger Begierde nach seinem Reiche, und die so begierig Strebenden gewinnen es auch, in welchem Falle ja das Reich Gottes im Grunde schon da wäre und dem fragenden Johannes gewiesen werden könnte, statt daß beigefügt wird: „Selig wer an mir keinen Anstoß nimmt!“ — oder ist Jesus nicht mehr veranlaßt, bei Abweisung der Ungeduld zu sagen: Man will das Himmelreich erzwingen, und dadurch zerreißt man es? Dies entscheidet sich noch sicherer, wenn wir auch noch, was nach unserm Texte weiter hin gesagt ist, ins Auge fassen. „Diese *yeveà* (16.) ist den Kindern gleich, die auf dem Markte sitzen, die, wird ihnen aufgespielt, nicht tanzen, wird ihnen ein Klagelied gesungen, nicht jammern wollen.“ Wenn sie nun noch bestimmter (18.) beschuldigt werden, niemand könne es ihnen recht machen, weder ein Finsterer, noch ein Heiterer; Johannes, der nicht aß und trank wie Andere, hätten sie einen Verrückten genannt; des Menschen Sohn aber, welcher aß und trank wie An-

a) Daß Jesus selbst den Täufer nicht als Zweifelnden ansieht, und dies sehr wirklich nicht gezweifelt haben mag, wie hingegen Tertullian wider den Marcian IV, 18. meint, ja sogar den Grund dieses Unzulaubens angibt, scheint daraus entnommen werden zu müssen, daß Jesus ihn eben auf diese Sendung hin so erhebt und von ihm röhmt, er gleiche, wie auch das Volk wisse, nicht dem beweglichen Rohr in der Wüste; denn diesen Ausdruck fasse ich als Vergleichung, nicht wie Grotius, Schultheß u. A., als die buchstäbliche Frage: Seyd ihr in die Wüste gegangen, um das dort wachsende Rohr euch anzusehen? u. s. w.

dere, einen Fresser und Weinsäuer: so sieht man nicht, woher jenes Lob käme in diesem Zusammenhange; und eben so vollends, wenn nun ganze Städte und Gegenen beschuldigt werden, seine Thaten zu sehen und doch nicht Buße zu thun, daher es ihnen schlimmer ergehen werde, als Sodom und Gomorrah: so wäre mit allem dem unser Vers nicht zu vereinigen, wenn er ein Lob enthalten soll, und zwar ein so allgemeines, wie in den Worten läge; denn eine Unterscheidung zwischen Vielen, die gläubig wurden, und Vielen, die sich verstockten, wie im parallelen Abschnitte bei Lukas, ist hier gar nicht ange deutet.

Also in den ganzen Zusammenhang hinein will nicht passen das Lob, man ringe seit Johannes so gewaltig nach dem Reiche Gottes und gewinne es durch solche Anstrengung, so daß, wie Chrysostomus sagt, die Leute *μετὰ αὐτοῦ δῆς* hineingingen. Eher paßt, an des Täufers abgewiesene Ungebüld sich anschließend, eine Warnung und Ladel, man suche das Himmelreich zu erzwingen und dadurch zerstöre man es nur. Freilich auch die lobende Erklärung ließe sich am Ende irgendwie in den Context hineinbringen, so z. B. daß, wie sie schon vermuthen mußte, καὶ βασιλεὺς ἀρχάγονος αὐτῆς sey ein Glossem, nun auch noch vermuthet würde, der weitere Verlauf der Rede Jesu von V. 16. an gehöre gar nicht zum Vorhergehenden, sondern sey durch Mißverständniß an dieses angeknüpft; in der Antwort nämlich, welche Jesus den Boten ertheilt, würde eine Anknüpfung gefunden für dieses Lob; denn daß dieses τυρπολ ἀναβλέπονται u. s. w. hier im geistigen Sinne zu nehmen sey, wie auch die jesajanischen Worte, auf welche es sich bezieht, scheint ziemlich ausgemacht, wenigstens νερπολ ἐγείρονται bliebe in diesem Evangelium als buchstäblich verstanden unmotivirt, da noch gar keine Todtenerweckung vorher erzählt ist. Sagt also Jesus hiemit geistige Wirksamkeit aus und Erfolg derselben auf eine Weise, daß die jesajanische Weissagung ihm selbst erfüllt scheint:

dann läßt sich freilich anschließen ein Lob über den Drang der Menschen nach dem Himmelreich und die erfreuliche Bemerkung, daß Viele sich dasselbe errungen hätten. — So bestreiten wir die Möglichkeit dieses Lobes nicht absolut, sondern zeigen ihm noch selbst eine Anknüpfung; aber dann freilich weigert sich der Ausdruck diesem Sinne, und der Rest der Rede Jesu, worin die ganze *yevea* um ihrer Verstocktheit willen so stark angeklagt wird, könnte hier nicht am rechten Orte stehen; ja es möchte neben dem so allgemeinen Lobe dieser eben so allgemeine Tadel überhaupt im Leben Jesu nirgends Platz finden; und ganz abgesehen von allem Passen in einen bestimmten Zusammenhang finden wir überhaupt in der evangelischen Geschichte nirgends die Sache Jesu in so gutem Fortschreiten, daß man daraus eine eigene Periode machen und sagen könnte: Seit Johannis Tagen bis jetzt schreitet das Reich Gottes mit Gewalt vor, und mit gewaltiger Anstrengung reißt man es an sich.

Da nun die tadelnde Auslegung jedenfalls in den Zusammenhang der ganzen Rede, so weit ein solcher nicht zu bezweifeln ist, mindestens eben so gut paßt, wie die lobende: so können wir nicht veranlaßt seyn, die oben nachgewiesene Gewalt dem Wortausdrucke anzuthun, damit uns das Lob herauskomme. Daher entscheiden wir uns nun für die tadelnde Bedeutung unseres Verses und glauben, das Herrschendgewordenseyn der andern herleiten zu müssen theils aus dem unbegründeten Zweifel, ob *βιάζουσα* passive Bedeutung haben könne, theils aus einem ascetischen Interesse, indem freilich der Prediger mehr Bedürfniß sieht zum eifrigen Ringen nach dem Reiche Gottes zu ermuntern, als hingegen vor gewaltsamem Erstürmen desselben zu warnen.

Aber nun warum datirt Christus eine stürmische, also zelotische Tendenz von den Tagen Johannis des Täufers an, und ist eine solche für diesen Zeitabschnitt auch wirk-

lich historisch nachzuweisen? Ἀνὸ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννος kann entweder bloße Zeitbestimmung seyn, die für das Geschilderte völlig äußerlich bleibet, wie ein Anführen der Jahreszahl, so daß dieser Abschnitt ganz eben so gut bezeichnet werden könnte durch einen andern gleichzeitigen Namen; — oder es kann zugleich als Veranlassung oder gar als Beginn des Geschilderten in innerm Zusammenhange damit stehen a). So viel ist jedoch sicher, daß Johannes nicht genannt wird als der, welcher den Anfang gemacht habe mit jenem zelotischen Streben; eben so wenig aber als rein äußerliche Zeitbestimmung, denn der Ausspruch ist ja durch Johannes veranlaßt und die ganze Rede ist eine Schilderung dieses Mannes. Das letztere ist also abzuweisen, um unserer Rede selbst willen, das erstere aber darum, weil nach dieser Rede und den Evangelien und andern historischen Berichten Johannes die zelotische Leidenschaft gar nicht hatte, also auch nicht sie beginnen konnte. Einstimmig mit dem N. L. nennt ihn Josephus Flav. Antiquit. XVIII. c. 7. ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοῖς Ιουδαιοῖς χαλεπόντι ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιούντι καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβεῖς χρωμένοις βαστείσιν σημεῖαν. — Also bleibt uns nur das mittlere, Johannes ist als Zeitbestimmung gebraucht für eine Sache, mit der er in einem Zusammenhange steht, jedoch nur als der sie veranlassende, möglich machende, nicht als sie selbst theulend und beginnend. Daraum wird diese Zeitbestimmung dann gleich motivirt im folgenden Verse: πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἦν Ἰωάννον προεφήτευσαν καὶ αὐτὸς ἐτών Ἡλιος ὁ μέλλων ἐρχεότας, alle Propheten und das Gesetz (diese Umstellung des gewöhnlichen Gesetz und

a) Z. B. es sei einer im 17ten Jahre auf die Universität gezogen, so kann er sagen: „Seit meinem 17ten Jahre“, oder er kann sagen: „Seit ich die Universität bezog, bin ich fleißig.“ Jenes ist bloße Zeitbestimmung, dieses bezeichnet zugleich eine mitwirkende Ursache oder Veranlassung des Fleißigwerbens.

Propheten ist hier wohl begründet, da der Begriff des Weissagens die Hauptache ist) bis auf Johannes haben geweissagt, und er ist der kommen sollende Elias. Was also Jesus hier ausspricht vom Reiche Gottes, hat begonnen seitdem das bloße Weissagen dem wirklichen Unabhängig Platz gemacht hat, und dies ist im Vorigen als des Johannes Geschäft und Größe vor allen Propheten dargestellt. Die Zeitangabe wäre also als nicht blos äusserlich gerechtfertigt, sobald nun noch gezeigt werden kann, daß von des Täufers Tagen an wirklich versucht worden sey, das messianische Reich herbeizureißen mit Gewalt. Dies führt zur Beziehung unsers Ausspruchs auf die damaligen historischen Verhältnisse.

Schon neunzig Jahre vor Christus hatten die Juden ihre Unabhängigkeit an die Römer verloren; die Priesterkönige aus dem Geschlechte der Hasmonäer, levitischer, nicht mehr davidischer Abkunft, waren zu Vasallen erniedrigt, und dreißig Jahre vor Christus wurde ihr Haus durch Zug, Verrath und Meuchelmord von Herodes vertilgt, der nun, ein Ablömmling Esau's, durch Gnade der römischen Machthaber das Reich erhielt. Doch war er noch ein König der Juden, ein Beschnittener und als Profelyt wenigstens ihres Glaubens. Nach seinem Tode zerstückelte Augustus das Königreich unter drei Söhne des Herodes; Archelaus als Ethnarch erhielt Iudäa, Idumäa und Samarien; die beiden andern unter dem Titel Tetrarchen erhalten, Herodes Antipas Galiläa und Peräa, Philippus Ituräa, Trachonitis und Abilene. Schon damals brach zu Sepphoris in der Nähe von Nazareth ein Aufruhr aus, der unglücklichen Ausgang nahm. Nur neun Jahre blieb die getroffene Einrichtung; schwere Klagen, welche von den Unterthanen an Augustus gelangten, hatten des Archelaus Absetzung zur Folge, und nun ließ Augustus Iudäa förmlich als Provinz dem römischen Reiche einverleiben und durch einen heidnischen Landpfleger verwalt-

ten, was vollends den Juden unerträglich war. Zu
sein Ende fand die Luk. 2, 1. 2. erwähnte Schatzung ;
in deren Tagen nach Act. 5, 37. Judas der Gaulo
auch wieder ein Galiläer, einen bedeutenden Aufruhr
regte. Er selbst, sagt dort Gamaliel, kam um und
Anhänger wurden zerstreut. Näheres erzählt hieri
sonst völlig übereinstimmend mit dem N. T., Josephus
tiqu. Iud. XVIII. c. I. „Augustus habe den römischen
nator Tyrenius oder Quirinus als Proconsul nach
rien geschickt, und mit ihm den Copontus, dem die
waltung Iudea's übergeben gewesen sey. Auch Quir
selbst sey in das schon der Provinz Syrien einverleibte
dää gekommen, um das Vermögen der Bürger
Schatzung zu unterwerfen. Bei Erwähnung der Schat
seyen diese schwierig geworden, hätten sie aber doch
ziehen lassen auf Zureden des Hohenpriesters Iazar. A
her aber sey Judas der Gaulonite aufgestanden und
einen Aufruhr erregt, die Schatzung für ein offenb.
Ansprechen der Knechtschaft erklärend und sagend,
folle von Gott keine Hülfe hoffen, wenn man sich nicht
selbst helfe^{a)}. Atque ita (sagt hier Josephus, wir g
die lateinische Version) *vix dici potest, quantum hi vi
tam gentem conturbaverint, dum omnia miscent caedib
latrochalis, praetextu quidem propugnandae libertatis,
re vera privatorum lucorum studio — — donec post
malum eo progressum est, ut hostilis flamma dei tem
invaderet.* Adeo perfidissimi est patrios ritus labefac
et convellere. Ueberdies, fährt der Pharisäer Josep
fort, hat Judas und Sadducas zu allem diesem Unz
ach über die drei alten Secten hinaus eine vierte, die
Zeloten, eingeführt und die Neuerungslüchtigen an
gezogen, was der Same auch für künftiges Unglück
worden sey.“ — Schon daraus, daß Josephus diese

^{a)} Unser: Hilf die selbst, so wird dir Gott helfen!

waltheitige Partei eine Secte nennt, zeigt sich deren reißende Färbung, wie natürlich bei den Juden das Politische immer religiös erscheinen mußte; und so schildert er sie als „im Uebrigen mit den Pharisäern übereinstimmend, aber von solcher Freiheitsliebe brennend, daß sie Gott allein als Herrn erkennend lieber die unglaublichesten Märtyrer erbüldeten, ehe sie einen Menschen als Herrscher anerkannten.“ — „So wenig nun auch (sagen wir mit Schmid's Kirchengeschichte I. Bd. S. 109.) Josephus davon sagt, so sicher darf man doch vermuthen, daß die messianischen Hoffnungen viel dazu beigetragen haben, um jene Empörung anzufachen, deren Folge der Untergang des jüdischen Staates war;“ daher sehen wir Act. 5. den Gamaliel ohne weiteres die Sache der Apostel Jesu mit dem Aufruhr dieses Judas (B. 37. *ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογενέσεως*) und (freilich durch einen ihm in den Mund gelegten Anachronismus) (B. 36.) des Theudas vergleichen, was vorausseht, daß jene Aufrührer ebenfalls im Zusammenhange mit messianischen Hoffnungen handelten.

Wenn es nun so in den immer ungünstiger werdenden Schicksalen des jüdischen Staates gegründet lag, daß diese Hoffnungen anfingen, sich zu concentriren, weil der Nationalstolz immer tiefer gekränkt und gereizt wurde; wenn, wie sichere Spuren beweisen, hauptsächlich Galiläa der Sitz war, wo der Aufruhr am häufigsten ansbrach; oder, gewaltsam unterdrückt, das Feuer unter der Asche fortglähzte ^{a)}; so mußte Jesus und auch seine Umgebung mit dieser Stimmung wohl bekannt seyn; und wenn Johannes ihn öffentlich anfragen läßt: Bist du es, oder müssen wir einen Andern erwarten? wie leicht konnte Jesus, je-

^{a)} Zeugt doch Josephus De bell. Jud. III. c. 2. a. *Nam et pugnaces sunt ab infantia Galilaei et omni tempore plurimi; neque aut formido umquam viros, aut eorum penuria regiones illas occupavit, quoniam totae optimae ac fertiles sunt.*

ner zelotischen Partei und in geringerem Grade allgemein über das Volk verbreiteten Tendenz gedenkend, die mit Waffengewalt das messianische, Heiden bezwingende Judentum erzwingen wollte, mit der Abweisung der Johannäischen Zumuthung zugleich eine Warnung beifügen über jene gewaltsame, zelotische Richtung, die zugleich angesehen werden kann als Steigerung jenes ungeduldigen Sinnes, der in Allem, was Jesus schon gethan hatte, nichts spezifisch Messianisches finden wollte, sondern fragen ließ, ob Jesus der rechte denn wirklich sey oder nicht? Wie aber dieser die zelotische Partei niemals absichtlich reizte, wohl wissend, daß man, ohne etwas zu nützen, dadurch nur ihren Ungeistüm vermehre: so konnte er nicht sagen: Seit den Tagen Judas des Gauloniten will das Himmelsreich erstürmt werden u. s. w., sondern er nennt den fast gleichzeitigen Johannes, welcher zugleich als der erste nicht mehr blos weissagende Prophet die das Reich Gottes anbahrende Thätigkeit begonnen hat, und dadurch freilich auch jene zelotische Ausartung immerfort möglich mache, die in blos noch weissagenden Zeiten gar nicht entstehen konnte.

Werfen wir nun einen Blick auf die Geschichte Christi überhaupt: so finden wir deutliche, aber der Natur der Sache nach nur Spuren, daß Ungeduld und Ungeistüm besonders in Galiläa ihm oft ähnliche Zumuthungen gemacht hat, wie nun auf gelindere Weise der Läufser, er solle nämlich das messianische Reich durch irgend einen äußerlichen Act constituiren. Joh. 6, 15. sagen nach der Speisung von 5000 Mann die Leute: Dies ist der Prophet, welcher in die Welt kommen soll. Ἰησοῦς οὖν γροῦς, ὅτι μέλλοντες ἔρχονται καὶ ἀρχάζειν αὐτὸν, ἵνα κοινόουσιν αὐτὸν βασιλέα, ἀνεγέρσθε πάλιν εἰς τὸ ὅρος αὐτὸς μόνος. Also weicht er hier denen aus, die ihn mit Gewalt zum Könige machen wollen. Ein solches, äußerlich zu constituirendes Reich wurzelte so fest in den Köpfen, daß selbst am Tage

seiner Hinwegnahme noch die Jünger ihn fragten, Act. 1, 6. Κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰησαῖ; — Ebenso sind in der Versuchungsgeschichte Matth. 4., man lege sie aus wie man wolle, wahrscheinlich alle drei Zumuthungen des Versuchers, gewiß aber die letzte (in der Matth. Darstellung), anzusehen als von jener ungestümē Ansicht herrührend; denn dieß eben erwarteten Viele vom Messias, er werde als irdischer Judenkönig herrschen über die Heiden und alle Länder der Erde besitzen mit ihren Herrlichkeiten.

Dass Jesus irgend einmal, oder auch öfters etwas gesagt haben muss betreffend jene zelotische Richtung, wiewohl er sich von ihr so fern hielt wie möglich a), ist im höchsten Grade wahrscheinlich, obgleich er sie in der Versuchungsgeschichte für immer entschieden von sich gewiesen hatte. Lehnlische Zumuthungen wurden ihm oft gemacht, also mochte er oft etwas hierüber sagen. Ohne allen Zweifel aber kann er nur die Ansicht über sie gehabt haben, welche unser Text ausspricht nach der tabelnden Bedeutung, daß ein solches Herbeizwingen das Reich Gottes nur zerreiße. Beim Durchgehen des N. T. nun finden wir wenig Stellen, wo er dieß schicklicher äußern konnte und dazu mehr veranlaßt war, als in unserem Terte. Sobald aber auch von diesem allgemeinen Standpunkte aus diese Möglichkeit wieder erkannt ist: so nöthigt uns das Grammatische

a) Wenn der Hohepriester einen Aufruh̄ besorgend erklärt, es sey besetzt, daß einer umkomme, als das ganze Volk; so war dieses den Tod Jesu entscheidende Motiv nur entstanden aus Furcht vor der zelotischen Sährung, die Jesum hätte zwingen können zu politischen Schritten. Den Gegnern des messianischen Reiches mußten also dessen ungestümē Freunde den Vorwand geben, Christum hinzurichten. So hat in der Reformation der Zelotismus in Form des Anabaptismus offenbar mehr geschadet, als alle directen Angriffe der Feinde; und Lehnlisches scheint sich in neuester Zeit zu wiederholen.

und Sprachliche des Ausdrucks zu der Erklärung: Seit den Tagen Johannis des Täufers bis jetzt leidet das himmelreich Gewalt (wird erfüllt), und Gewaltthätige zerreißen es (reissen es an sich) ^{a)}.

Folglich ist diese den Ausdrücken gemäße Uebersetzung keineswegs unpassend, oder gar unmöglich; und kein Grund wahrhaft vorhanden, sie verlassend eine künstlicher zu suchen, welche, wie uns scheint, ein starkes Beispiel ist von sprachlicher Gewaltthätigkeit, entstanden im Dienste einer von Weisheit an aufgenommenen, vorausfassten Meinung.

Noch Eins könnte im Bisherigen vermißt werden, nämlich die Beziehung von Parallelstellen, welche bei Lukas sich finden sollen, theils zu unserm Abschnitt überhaupt, theils zu unserm Verse insbesondere: Absichtlich aber verschoben wir dies bis nach gewonnenem Resultate; denn sonst verliert man gar zu leicht die Selbstständigkeit jedes Evangelisten für sich und setzt, ehe es erwiesen ist, voraus, daß zwei Erzähler, wo sie Aehnliches berichten, auch wirklich dieselbe Sache nicht nur, sondern dieselbe Vorstellung von derselben überliefern wollen, wovon wenigstens das letztere gar oft nicht der Fall ist bei unsern synoptischen Evangelien.

Der ganze Abschnitt der behandelten Rede Christi führt sich, jedoch ganz anders angeknüpft, und gerade unsern Vers weglassend bei Lukas 7, 18—35., aber mit dem Charakter einer Ueberarbeitung, nicht einer bloßen und schlichten Relation, wie bei Matthäus. Dort nun ist schon der allgemeine Gesichtspunct für Jesu Antwort ein andes

a) Weides kommt auf dasselbe hinaus, reißen die Stürmer es an sich, so zerreißen sie es natürlich und richten es zu Grunde. Auf diese Weise erkläre ich mir die Bedeutungen von ἀρνάγεσθαι an sich reißen und zerreißen als Eine und dieselbe; jene ist die eigentliche Wortsbedeutung, diese hingegen tritt ein, wo dem Zusammenhange nach der Unsichirende ein Zerreißer ist, wie z. B. wilde Thiere.

rer. Während bei Matthäus die Gesandten des Johannes Jesum lehrend antreffen, lässt Lukas, offenbar um jene Antwort: Blinde sehen u. s. w., die er buchstäblich muss verstanden haben, zu motiviren, Jesum Viele heilen gerade in der Stunde und an dem Orte, wo die Boten zu ihm kommen; und eben so offenbar ist dieser ganze Auftritt aus demselben Interesse angeknüpft an die Erweckung des Jünglings zu Rain, damit nämlich auch das *verpol* *Eselgott* in Christi Rede seine buchstäbliche Beziehung finde. Weil nun der Gesichtspunct so sehr ein anderer ist, so ist es auch der Ausgang der Sache, es schließt damit, daß auf Christi Rede hin über den Johannes, welche dieselbe ist wie bei Matthäus, *zēg o λαός*, alles Volk und die Zöllner Gott preisen und sich taufen ließen mit der Taufe des Johannes (obgleich dessen Jünger schon wieder fort waren); hingegen die Pharisäer und Gesetzgelehrten beides nicht thaten; daher nun die Vergleichung dieser *ροντεῖ* mit spielernden Kindern, denen nichts recht sey, natürlich nur auf diese höhern Stände geht und nicht auch auf den *λαός*, der ja so begierig sich taufen ließ. Bei dieser Darstellung musste nun nothwendig auch die Bedrohung ganzer Dörtschaften hier wegbleiben und kommt erst später bei einer völlig andern Gelegenheit, wo nämlich die Rede ist von den Städten, die den ausgesandten Jüngern keine Aufnahme gewähren würden.

Entweder erzählt also Lukas nicht denselben, sondern bloß einen ähnlichen Auftritt, was aber schwerlich angenommen werden kann, oder er hat dieselbe Sache anders aufgefaßt als Matthäus; in jedem Falle aber kann er nicht direct benutzt werden, um den Bericht von jenem zu erläutern. Unsern Vers aber lässt er weg und muß ihn weglassen, da weder der lobende noch der tadelnde Sinn desselben Platz findet in seiner Darstellung; für Anknüpfung des lobenden Sinnes fanden wir einzig vielleicht Jesu Antwort an die Boten geeignet, wenn jene Schilderung:

Blinde sehen u. s. w. von der geistigen Wirksamkeit Herrn verstanden wird; da nun Lukas diese Au^ßenbar buchstäblich nimmt und auf leibliche Heil bezieht, so war nichts vorhanden, wozu unser Lobendem Sinn passen konnte; eben so wenig geht Tadel aufgefaßt in diesen Zusammenhang ein; denn hat es bei Lukas nicht zu thun mit einer Richtung des geistes überhaupt, sondern mit dem scharf gezeichneten genaß einer heilsbegierigen Menge und sich verstohener Classen.

Nun findet sich auch etwas unserm Verse selbst parallel bei Lukas 16, 16., aber in noch verschiednerem Zusammenhange, und dies ist die einzige Stelle im N. A. βιάζομαι wieder vorkommmt: 'Ο νόμος καὶ οἱ προφῆται Ἰωάννου, ἀπὸ τότε η̄ βασιλεῖα τοῦ δεοῦ εὐαγγεῖλος εἰς αὐτὴν βιάζεται. Den weitern Zusammenhang dieser Stelle betreffend, verweisen wir auf Smacher's „kritischen Versuch über die Schriften des S. 205 ff.

Obgleich die Lexika, was ihnen schwerlich zusteht hier wieder entscheiden, daß diese Stelle der matth. parallel sey, muß es sich doch wohl anders verhalten. Man bemerke, wie ein verschiedener Gesichtspunct durch die Umstellung des δ νόμος vor οἱ προφῆται kund gibt, weil nicht wie bei Matthäus der Begriff Weissagens, sondern der von gesetzlichen Bestimmungen hier leitet, daher gleich im folgenden Verse: „Leicht es, daß Himmel und Erde a) vergehen, als ein ei-

a) Schultheß erklärt es: Dieser Himmel und diese Erde als Wohnung des ganzen jüdischen an bestimmte Localverhältnisse denen Gesamtzustandes. Auch Schleierm. S. 210. berichtet nur: „Christus habe bei der ersten Stiftung seiner das Gesetz zum Grunde legen wollen, sofern eine bedeutende Masse des jüdischen Volkes den ersten Stamm derselben auswrde.“

Strichlein des Gesetzes.“ Schon ehe wir in nähere Erklärung dieser Stelle eintreten, zeigt sie sich also als der unsrigen gar nicht parallel. Zudem ist die Verbindung der einzelnen Aussprüche und Stücke so lose, und wie Schleiermacher vermutet, weil die Sache den Herodes angehe, so absichtlich versteckt, daß, wenn Paralleles sich fände, Lukas eher aus Matthäus erläutert werden könnte, als umgekehrt. Also: „Das Gesetz und die Propheten bis auf Johannes. Von da an wird das Reich Gottes verkündigt καὶ πᾶς εἰς αὐτὸν βιάζεται; Luther: Jeder dringt mit Gewalt in dasselbe, — De Wette: Ein jeglicher erstrebt es mit Gewalt.“ — Gesetz und Propheten (gewöhnlich ergänzt man) reichen bis auf Johannes. Allein dies kann Christus gar nicht sagen wollen, sondern hat die gerade entgegengesetzte Absicht, zu lehren, daß eher Himmel und Erde vergehe, als ein Stück des Gesetzes. Das Verbum ist vielmehr aus εὐαγγελίζεται herzunehmen a): Das Gesetz und die Propheten wurden gelehrt und als gültig verbreitet bis auf Johannes, von da an wurde das Reich Gottes verkündigt καὶ πᾶς βιάζεται εἰς αὐτὸν. Diese Worte nun werden fast so verschieden erklärt, wie in unserer matthäischen Stelle η βασιλεῖα βιάζεται, nur soviel ist hier ausgemacht, daß der Herr nicht lobe, sondern tadle, wie der Zusammenhang entschieden zeigt; aber da βιάζεται Passiv oder Medium seyn kann, so wird man schwanken zwischen den Uebersetzungen b): „Jeder handelt nun gewaltthätig in Beziehung auf das Himmelreich, oder wie Schultz: Ein jeglicher wird in dasselbe mit Gewalt hineingeschrieben, — oder jeder drängt sich mit Gewalt hinein,” welches letzte bestätigt wird durch Clemens Strom. VII. S. 764. b.: ἀλλ' οὐδὲ τὴν κλεῖν ἔχοντες αὐτὸν τῆς εἰσόδου, φευδή δέ τινα καὶ ὡς φησιν η συνήδρια, αὐτίκειδα, δι' οὗ or

a) Schleierm. S. 207.

b) Wie Schleiermacher vorschlägt.

τὴν αὐλαῖον ἀνακεράσαντες, ὥστερον ἡμεῖς, διὰ τῆς τοῦ
κυρίου παραδόσεως, εἰσιμεν, παρέμνυσον δὲ ἀνατεμόντες
καὶ διορύξαντες, λάθος τὸ τείχον τῆς ἐκκλησίας, ὑπερ-
βαίνοντες τὴν ἀλήθειαν, μυσταγωγοὶ τῆς τῶν ἀσεβῶν φυ-
κῆς καθίστανται ^{a)}). Der Zusammenhang ist also: Wie auf
Johannes wurde das Gesetz gelehrt und gehalten; von
da an das Reich Gottes verkündigt, und jedermann will
sich mit Gewalt (also eben widergesetzlich, so daß man um
des Reiches Gottes willen glaubt das Gesetz brechen zu
dürfen) hinein drängen, es erstürmen. Aber ich sage euch
das Gesetz bleibt in Kraft und muß beobachtet werden und
zwar nicht wie ihr es entkräftet habt, sondern in viel streng-
gerem Sinne, denn wer sein Weib entläßt, bricht die Ehe. —
Eine Auslegung in bonam partem: „Fießlicher strengt sich
rühmlich an, ins Reich Gottes hineinzudringen“ gäbe also
hier gar keinen Sinn, wie sie auch bei Matthäus nur, daß
ich so sage, zufällig einen Sinn hätte, weil mit Jesu Ant-
wort an Johannes ein solches Lob allenfalls verbunden
werden könnte gleich noch tausend andern Gedanken. Will
man nicht allen Zusammenhang der einzelnen Stücke leng-
nen, was wider die Natur namentlich des Lukas-Evan-
gelium wäre: so ist hier die absolute Nöthigung, die Stelle
in malam partem auszulegen, gemäß auch der Wortbedeutung.

Wir verlassen darum diese Stelle, die den Gebrauch
von βιάζομαι der Wortbedeutung nach haben will, wir
wir ihn für Matthäus im Anspruch nahmen; grammatisch
mag immerhin die Differenz zugegeben werden, daß βιά-
ζομαι hier nicht als Passiv stehe. Als eigentliche Parallel-
stelle aber kann sie nicht gelten, sondern nur in dem Sinne,

a) Vergl. auch Demosth. de Halon. §. 82. καὶ εἰς τὰς πόλεις βια-
σάμενος παρέδωκεν Ἀλεξανδρῷ; oder Diod. Sic. XV, 69. εἰς
βιάζονται εἰς τὴν πόλιν. — Lucian. Nigrin. c. 81. οὗτος καὶ οἱ
γὰ δύον εἰςβιάζομενοι.

wie überhaupt ähnliche Gebanken parallel genannt werden. Es ist nicht dasselbe Wort Christi, welches beide Evangelisten erzählen, sondern bei verschiedenen Veranlassungen hat Christus Ähnliches gesagt. — Daß ihm, der sich bewußt war, eine neue Zeit zu bringen, alle bisherige Entwicklung der jüdischen Nation in zwei Perioden zerfiel, die Weissagende, und die erfüllende, ist der Natur der Sache nach nothwendig, daß er darum den Täufers Johannes wählt, um den Wendepunct zu bezeichnen, ist ebenfalls sehr schicklich; darum muß wohl Christus häufig, wo er einen Blick warf auf die bisherige Entwicklung, diesen Johannes genannt haben als die neue Epoche beginnend, und darum, nicht aber um haarscharfe chronologische Bestimmung ist es zu thun. Daher würde der Einwurf uns gar nicht afficiren, daß ja die zelotische Tendenz zu Judas des Gauloniten Zeit schon begonnen habe, Johannes aber damals noch unmündig gewesen sey. Dieser war nun einmal der Repräsentant für den Wendepunct, obgleich auch vor seinen eigentlichen Wirkungsjahren schon versucht worden war, das Himmelreich zu erstürmen und solche Blutopfer sich zeigten, noch ehe er als der Unbahnende auftrat, so daß wir nicht einmal Zuflucht nehmen müßten zu der Vermuthung, Johannes möge doch wohl um mehrere Jahre älter gewesen seyn als Jesus, und Lukas darüber nicht gut berichtet ^{a)}). Bald nach dem Auftreten Christi

a) Nach Lukas ist Christus ἐν ταῖς ημέραις τῆς ἀπογεφῆς geboren, ἐν Κρητικοῦ τοῦ ἐν Ιουδaea πρώτον ἐπιρρόπον, wie Justin Apol. 1, 34. meldet und 46. γεγέννηται ἐν Κρητικοῦ, 150 Jahre, ehe Justin diese Apologie geschrieben hat, d. i. ungefähr im 10ten der christlichen Zeitrechnung, in welchem Jahre Iudaea römische Provinz geworden ist. Daher ist nach Lukas Jesus 12 Jahre später geboren, als nach Matthäus, daher schon Tertullian den Text des Lukas ändern wollte und statt Quirinus den Gentius Saturninus einschob. Hält man Lukas Angabe für richtig und nimmt hinzu was er 8, 1. sagt, so müßte der Täuffer in seinem

wird Johannes in Haft gebracht, hört auf zu wirken, und nun muß er doch vorher, zumal er keine Wunder that, so lange gewirkt haben, daß so großen Ruf und Ansehen zu erwerben möglich war; denn nicht nur macht Jesus ihn zum Wendepuncte der Geschichte seines Volkes, sondern auch Josephus gebenkt seiner, und Johannesjünger dauerten noch lange fort nach seinem Tode.

Blicken wir noch einmal zurück auf unsere ganze Erörterung. Wir fanden zuerst, daß grammatisch und lexikalisch vielleicht im Nothfalle beide Bedeutungen, die lobende wie die tadelnde, zulässig wären, jedoch die lobende nur, wenn die andere absolut keinen Sinn gäbe, denn $\eta\betaαστελλει\betaαστεται$ heißt natürlicher: „Das Reich wird gewaltsam behandelt, erstürmt, erzwungen,“ wie auch Ηεγχιούς $\betaαστεται$ erklärt durch $\betaαστως\chiρατεται$, als „es wird mit moralischer Anstrengung erstrebt, oder macht sich Bahn mit gewaltiger Kraft;“ $\betaασται$ heißt natürlicher: Gewaltthätige, Stürmer, als solche, die sich zusammennehmen und eifrig streben; $\alpha\gammaραχονται$ heißt natürlicher: mit Gewalt und Unrecht an sich reißen und dadurch zerreißen, als durch moralisch lobenswerthe Anstrengung etwas erringen.

Nachher besahen wir jede Erklärung für sich, die tadelnde zeigte zwei gut fortschreitende Sätze, die lobende eine matte Tautologie, matt wenigstens für einen so feierlich durch $\alpha\pi\delta\omega$ — $\betaαντιστον\epsilon\omega\alpha\gammaρι$ begonnenen Satz.

Dann im Zusammenhange der ganzen Stelle fand sich, daß Christus neben dem, was er unmittelbar vorher und nachher redete ^{a)}, nicht konnte rühmen, sondern tadeln wollen.

19ten Jahre aufgetreten seyn, obgleich er nur ein halbes Jahr jünger wäre, als Jesus, der, wenn er 33 Jahre alt geworden, erst unter dem Kaiser Claudius gekreuzigt seyn müßte. Johannes scheint daher ziemlich älter zu seyn, als Christus.

a) Zweifel, ob auch diese Neben wirklich in einem Zusammenhange seyen gesprochen worden, schwächen das Gewicht dieses Grundes

Hierauf sahen wir den durch Johannis ungeduldige Auffrage veranlaßten Tadel Jesu gegründet in den vba Josephus und dem N. T. überlieferten Zeitverhältnissen, die Christo und seinen Zuhörern viel gegenwärtiger seyn mußten, als uns. Den Grund, warum er die getabelte Tendenz von den Tagen Johannis an datirt, fanden wir mit in den Zeitverhältnissen, einerseits weil bei der Schaltung des Quirinus zugleich die Tage Johannis wie des Selotensifters Judas begonnen haben, bei jenem freilich noch nicht die eigentlichen Wirkungsjahre; noch näher anderseits, weil Johannes dasteht als Repräsentant der das himmelreich anbahnenden Thätigkeit, ohne welche die erfürmende nicht gedenkbar ist. Erst zu der Zeit, wo der Glaube sich verbreitete, das Reich Gottes sey vor der Thüre, man müsse ihm Bahn machen, also erst mit diesem von Johannes begonnenen *εὐαγγελίου τὴν βασιλεῖαν τὸν οὐρανὸν* konnte auch die Tendenz entstehen, es im Sturm daher zu reißen, zu erzwingen, bevor es reif und wirklich da war. Zuletzt zeigte uns eine Untersuchung der gewöhnlich benutzten Parallelstellen, daß sie der unserigen nicht wahrhaft parallel seyen, wenigstens was unserm Verse parallel seyn soll, nur angesehen werden kann als ähnliche Neuherung bei verschiedener Veranlassung.

Würde nun unsere Durchführung eine begründete seyn, so hätte sie freilich an einem Beispiele gezeigt, wie zur Zeit noch die neutestamentl. Lexika willkürliche Bedeutungen vorbringen, die gegen die Wörter selbst verstossen, wie wenig man sich auf sie verlassen dürfe, und wie schwer es sey, von vorgefaßten, aus der Kindheit her mitgebrachten Ansichten und Auffassungen einzelner Stellen des N. T.

auf keine Weise; der Berichterstatter hat nun einmal diese Ansicht, also könnte er dabei nicht mitgeben, was im Widerspruche mit ihr steht, sondern hätte, wie Lukas, das nicht hineinpassende weggleissen.

abzukommen; denn noch geben alle Uebersetzungen bis durch Sichanstrengende oder so etwas, η βασιλεῖα βιται durch „das Reich wird mit rühmlichem Eifer erste ἀρχάγονοι αὐτῆν durch „sie reißen es mit lobenswer Ausstrengung zu sich;“ während doch in den Zusammenhang sogar noch angemessener als alles dieses die na liche Bedeutung aller Ausdrücke eingeht.

Somit mußten wir uns in Erklärung dieser Stelle diejenige Uebersetzung entscheiden, welche Herr Dr. Sch heß, ich weiß nicht ob irgendwo öffentlich, aber zur Zeit da ich seine Vorlesungen besuchte, vorgebracht hat.

Gedanken und Bemerkungen.



1.

Bemerkungen über einzelne Stellen des Evang.
Johannis,
mit vorzüglicher Rücksicht auf den Commentar
von Lücke 2. Ausg.

Von
Professor Kling in Marburg.

Schwerlich dürfte es eine bessere Gelegenheit geben, den
wahren Werth eines Commentars gründlich kennen und
haben zu lernen, als wenn man selbst exegetische Vor-
läufe über die darin erklärte Schrift zu halten hat, und
abei, wie billig, nach einer selbstständigen Einsicht in die-
se ringt. Je mehr ein vorliegender Commentar sowohl
auch den Reichthum von Stoff, den er darbietet, als
auch den Geist, womit derselbe verarbeitet ist, meine
Selbstthätigkeit anregt und stärkt, je mehr er mich in den
ollen reinen Sinn der Schrift hineinzuführen geeignet ist,
dass ich in der eigenen freien Bewegung vielmehr ge-
lebt als gehemmt werde, desto höher muß ich ihn hale-
n. Dies wird aber um so mehr der Fall seyn, je einhei-
tlicher der Verf. in dem vorhandenen exegetischen Material
ist, je gründlicher er dasselbe durchgearbeitet hat, je sicherer
er also auch das noch immer bestreitende und bleibende
Werth habende daraus zu wählen weiß. Es wird nun

so mehr der Fall seyn, je mehr er mit frommer Liebe dem Gegenstande der Auslegung sich hingegeben hat, und denselben in seiner Objectivität zu erkennen und darzustellen geschickt ist, je mehr er, statt vorgefasste Meinungen und fremdartige Theorien hineinzulegen, seine Subjectivität von dem Geiste der auszulegenden Schrift durchdringen lässt und nun das Empfangene frei wiedergibt. Bei freudiger Anerkennung dieser und anderer Vorzüge in dem Lückeschen Commentar zum Evang. Johannes, dessen zweite Ausgabe ein bedeutendes Fortgeschritteneyn des Verf. nicht erkennen lässt, kann ich doch nicht umhin, an vielen Stellen vor seiner Auslegung abzugehen, und dieselbe für unbefriedigend oder verfehlt zu halten. Eine solche, im Einzelnen vielfach abweichende Anerkennung ist auch gewiss dem Verf. die liebste, und er wird, wie ich zuversichtlich hoffe, die nachfolgenden Bemerkungen, worin die Abweichung in Betreff einzelner Stellen ausgesprochen und begründet werden soll, als Beweis dankbarer Anerkennung mit freundlicher Nachsicht aufnehmen als eine, Gott gebe nicht ungesunde, Frucht von Vorlesungen, bei deren Arbeitung ich von ihm vorzüglich gelernt zu haben mit Wahrheit versichern kann.

Vor allen mögen solche Stellen in Erwägung gezogen werden, wo Lücke die johanneische Deutung von Aussprüchen des Herrn nicht gelten lassen kann glaubt: Kap. 2, 19. 21. 7, 38. 39. 12, 32. 33. Ueber das Prinzip möchte ich hier nicht mit dem Verf. reden, und gebe im Allgemeinen die Möglichkeit zu, daß ein Apostel, selbst ein Johannes, dieses jenes Wort Christi nicht in seinem vollen, entsprechenden Sinne aufgefaßt habe, und daß dadurch die Ueberzeugung, daß der Geist sie in die ganze Wahrheit geleitet, sie an alles erinnert und über alles belehrt habe, nicht umgestossen werde, sofern nämlich jene Auffassung in keinem wesentlichen Zusammenhange steht mit dem Heildrathschluße Gottes, oder kein

Mißverstehen des Wesens und Wirkens unsers Erlösers dadurch vorausgesetzt wird. Aber es fragt sich, ob an den betreffenden Stellen eine mehr oder weniger unrichtige Deutung mit gutem Grunde angenommen wird. Und darüber haben sich mir Zweifel aufgedrängt, welche ich kürzlich darzulegen versuche.

Was erstlich die Stelle Kap. 2, 19. 21. betrifft, in Anschauung welcher auch mein Freund Dr. Bleek sich mit Lücke einverstanden erklärt hat; so muß ich zuvörderst die der johanneischen substituirte Erklärung solange für einen ganz problematischen Versuch ansehen, als die philosophische Richtigkeit derselben nicht nachgewiesen, solange nicht gezeigt werden kann, daß „*ἐν τρισὶν ἡμέραις*“ heißen könnte: in kurzer Zeit. Außerdem will es mir immer höchst gezwungen vorkommen, wenn durch *τὸν ναὸν τοῦτον* der levitische Cultus bezeichnet seyn, *αὐτὸν* aber auf die davon wesentlich verschiedene neue Gottesverehrung sich beziehen soll, da doch so leicht *καυόν* gesetzt werden konnte, wodurch erst die Möglichkeit jener Erklärung gewonnen würde. Denn die scheinbarste Analogie dafür in Stellen wie Matth. 10, 39. Joh. 12, 25. kann näher betrachtet nichts beweisen, da sie doch nur scheinbar ist, denn die *ψυχή*, die einer mit Hintansetzung Christi gefunden, oder in der Hingabe für Christum preisgegeben, ist doch nicht blos das leibliche Leben, sondern das individuelle Leben, das Selbst, das fixirt oder geopfert wird, sei es daß es um das leibliche Leben oder um irgend welche Eigenheit sich handelt, und das im ersten Falle verloren, im zweiten gewonnen und erhalten wird, insofern nur in der Gemeinschaft mit Gott wahre Selbstständigkeit ist, bei Aufgebung derselben aber durch eigensüchtiges Verhalten das Selbst in eine fremde niedere Gewalt kommt, somit eigentlich verloren geht. — Somit hat jener Erklärungsversuch seine bedeutenden inneren Schwierigkeiten. Nicht weniger scheint der Angriff auf die johanneische Deutung an sol-

chen zu leiden. Betrachten wir die Einwürfe dagegen näher: 1) Der Ausdruck „τὸν ναὸν τοῦτον“ soll aus nicht so haben verstanden werden können, „als einer bei dem eigentlichen Tempel gehaltenen Rel.“ dies ist wol die scheinbarste Einwendung, die e wird. Aber wie nahe liegt die Voraussehung, daß auf sich hingewiesen, was die Juden in ihrer Aufrigkeit entweder gar nicht bemerkten, oder für eine sche Gesticulation ohne weitere Bedeutung nahmen gegen die Jünger, denen die Rede damals eben so selhaft war, nach seiner Auferstehung, als sie All wieder vergegenwärtigten, eben dadurch auf den Sinn geleitet werden könnten. „Aber warum bemerkt hannes diesen Umstand nicht?“ Weil der Augen dem Alles gegenwärtig ist, gar leicht Umstände nicht vorhebt, wodurch Andern das Verständniß ungestört leichtert würde. Und wie oft müssen wir gerade Iohannes, diesem übrigens so genauen Referenten, ergänzen, welche durch den Inhalt oder Zusammander Rede vorausgesetzt werden! So bemerkt er nicht näher, wie Jesus dazu komme, vom Durst zu Trinken u. s. w. zu reden, oder gerade dieses Bild brauchen, und auch Lücke ist unter denen, welche ein ankassenden Moment glauben voraussehen zu müssen, gleich die Entscheidung schwierig ist. Auf ähnliche verhält es sich mit 15, 1. — Wie leicht hätte der Elist an diesen und andern Stellen durch eine kurze ternde Bemerkung, vergleichen er sonst wol anbring Folgezeit viele Mühe des Rathens und Muthmaße sparen können! Jedoch auch abgesehen hiervon läßt johanneische Deutung sich vertheidigen, und wir brägen nicht vorauszusehen, daß jene Gesticulation dieser auf jene Ansicht geleitet habe; das „ἐν τρισὶν ἦρ“ reichte dazu hin. — Daß aber Jesus seinen Leib habe ναὸς nennen können, ohne etwas hinz

gen, wie 1 Kor. 6, 19. und anderwärts geschieht, das ist eine nicht stichhaltige Behauptung. An jenen Stellen könnte allerdings die nähere Bestimmung nicht fehlen; hier dagegen wäre sie ganz überflüssig gewesen. Wenn er im Angesichte des jüdischen Tempels auf seinen Leib als einen Tempel hinniesse, so verstand es sich von selbst, daß er eine Wohnstätte oder ein Offenbarungsort der Gottheit sey, da ja ναός nichts anderes ist als οἶκος τοῦ Θεοῦ. — Wenn nun die Jünger in der Folge zum Verständniß dieser Auferstehung kamen, und eine Glaubensstärkung darin fanden (V. 22.); so war sie gewiß nicht *zwecklos* ausgesprochen, wenn sie auch für's erste unverstanden blieb. Ja, die Unrichtigkeit der johanneischen Deutung und die Richtigkeit des neueren Versuchs vorausgesetzt, hätte Jesus etwas ausgesprochen, was erst nach vielen Jahrhunderten verständlich geworden wäre. — Und noch dazu soll es von den Aposteln, deren gemeinsame Auffassung Johannes hier aussprechen will (V. 22.), auf eine Art gedeutet worden seyn, die mit der Analogie der ganzen apostolischen Lehreweise im Widerspruch stehe, da doch das „ἐγερώ“ auf Selbsterweckung weise, wogegen sonst die Wiederbelebung Jesu der Macht des Vaters zugeschrieben werde, nicht ihm selbst. Wie konnte aber dieser Widerspruch den Aposteln selbst und insbesondere dem Johannes entgehen? Der Widerspruch ist aber ein solcher, der bei näherer Betrachtung verschwindet. Denn gesetzt auch, daß die merkwürdige Erklärung 10, 17. 18. nicht den Sinn hätte, der gewöhnlich darin gefunden wird ^{a)}, so ist ja leicht einzusehen, daß die Auferstehung des Herrn eben so als seine That, wie als

a) Ich gestehe aber, daß es mir als eine übertriebene Kritik erscheint, wenn der Gegensatz des freien Wiedernehmens nicht die freiwillige Hingabe in den durch Andere bereiteten Tod soll seyn können, sondern nur das Sich selbst tödten. Und eine „Vollmacht,“ wieder zu empfangen, was doch der Vater selbst ihm wiedergibt, ist eine offensbare Lautologie.

Werk des Vaters betrachtet werden kann. Sagt er ja doch selbst: „Ich und der Vater — wir sind Eines“ (10, 30) und dies in einem Zusammenhange, wo von Machtwirkungen die Rede ist. Und versichert er nicht, daß der Vater ihm gegeben habe ἔνοντα ἐξειν τὸν οὐρανό; Die δόξα des Vaters, durch die er auferweckt worden, ist sie nicht eine ihm einwohnende, wie der Vater selbst in ihm ist und Er im Vater? Dass aber die Auferweckung Christi häufiger als Werk des Vaters bezeichnet wird, das hat seinen Grund theils in gewissen dogmatischen Beziehungen, indem unsere Neubelebung damit parallelisiert wird (Röm. 6, 4. Eph. 1, 19 f. 1 Kor. 6, 14.), theils in einer apologetischen Lenzenz, die göttliche Beglaubigung Jesu hervorzuheben (Apg. 3, 15 u. a.). — Was aber nun die Juden oder Syneristis trum betrifft, so kann ich mich auf keine Weise in die zweifache Voraussetzung Lücke's finden: 1) daß dieselben mit gutem Gewissen oder Rechtsbewußtsein ihm gegenüberstehen, und nur eine Legitimation fordern, ohne sich seinem reformatorischen Wirken zu widerseßeln; 2) daß Jesus auf ihre Forderung eingehet. Das erstere widerlegt sich durch ihr ganzes weiteres Vertragen, woraus man sieht, daß sie das ihre Finsterniß strafende Licht hasten. Hier war ja die erste Rüge ihrer schlechten Amtsführung geschehen, indem er ein solches reformatorisches Eingreifen nöthig sah, weil sie so wenig Sorge trugen, daß der Tempel seinen eigentlichen Bestimmung durchaus geweiht bleibe. Statt diese Rüge sich ruhig gefallen zu lassen, mit dem Vorworte, sich inskünftige darnach zu richten, traten sie trozig auf gegen den Mann, dessen höhers Autorität doch schon in der wunderbaren Macht sich erwies, die er über diese rohen und eigennützigen, noch dazu durch obrigkeitliche Erlaubniß sich berechtigt glaubenden Menschen ausgeübt hatte. Darin selbst ein σημεῖον wahrzunehmen, waren sie nur durch ihren verkehrten, hochmuthigen Sinn gehindert. Eben darum aber hatte er gar nicht nöthig, sich näher auf ihre For-

derung einzulassen, und behandelt sie auf ähnliche Weise, wie Matth. 12, 39. Er, der die Menschen durchschaute, erkannte in dieser ersten Opposition gegen seine reformatorische Wirksamkeit jenen argen Sinn, der es bis zum Neuesten treiben werde, und sowohl dieses, als auch die alsdann eintretende Wendung seines Geschicks, wodurch seine göttliche Macht und Würde in's hellste Licht gestellt werden sollte, spricht er hier aus, das erstere in der Form der Aufrüttelung (analog R. 13, 27.), das zweite in der Form der Ankündigung eines Zukünftigen^{a)}. Das er dies so that, daß erst in der Folge diejenigen, welchen es frommte, seine Worte recht verstehen könnten, das war ganz seiner göttlichen Weisheit gemäß, welche in Rätseln redete für die harten und unempfänglichen Seelen. Diesen wurde er denn mit seinen Worten zum Fall, ein Geruch des Todes zum Tode, den andern zum Auftreten, ein Geruch des Lebens zum Leben (vgl. Luk. 3, 34. 2 Kor. 2, 16.). Da auch nach Lücke's Zugeständnisse seine Worte jedenfalls absichtlich dunkel waren und jedenfalls missverstanden und verdreht würden, so sehe ich keinen exegesischen Gewinn in jener auch durch philologische Schwierigkeiten gedrückten Erklärung, und kann von dem dogmatischen Standpunkte Lücke's selbst ausgehend die Behauptung nur äußerst bedenklich, ja verworfen finden, daß die Apostel den Sinn einer Neußerung Jesu so aufgefaßt haben sollen, daß etwas ganz Zweckwidriges und der Analogie der ganzen apostolischen Lehrlweise Widersprechendes darin enthalten wäre. Da hätte doch wahrlich der Parallel sein Amt schlecht ausgeschaltet.

a) Es ist nur Ein Sinn, nicht ein offensibler für die Juden, und ein innerer für die Täuflinge, wie Olshausen annimmt, was mir aber mit der göttlichen Einfalt des Herrn und seiner Worte unverträglich scheint. Er wirft sein einsinniges Wort in die Masse hinein, und je nach der Beschaffenheit der Hörenden wird es sofort oder in der Folge schief oder richtig verstanden.

Die beiden andern Stellen 7, 39. und 12, 32. 33. bedürfen keiner so ausführlichen Erörterung. In der ersten will Lücke die johanneische Deutung nur als Exegese, nicht als eigentliche Auslegung gelten lassen. Als Auslegung betrachtet soll sie ungenau seyn, weil „*γενοσθί*“ nicht als absolutes Futurum, mit Ausschließung der Gegenwart, zu nehmen sey, und 2) das Wasser in den neutestamentischen Schriften nicht als Bild des heil. Geistes vorkomme, sondern nur als Bild der *λόγος*, deren Princip freilich der heil. Geist sey. — Was nun vorerst die letztere Behauptung betrifft, so gestehe ich, nicht einzu-sehen, wie das Symbol des Feuers, unter welchem der heil. Geist im N. T. dargestellt wird, das des Wassers ausschließen soll: vielmehr dienen beide einander zur Ergänzung, indem durch jenes das *πνεῦμα* in seiner durchdringenden, durch dieses aber in seiner erfrischenden und belebenden Kraft dargestellt wird. Und wenn in den alttestamentlichen Schriften das Wasser wirklich als Bild des Geistes vorkommt zur Bezeichnung der in ihm sich ergießenden belebenden Fülle (Jesaj. 44, 3.); mit welchem Rechte behaupten wir dann, daß „*ἐγένεσθαι*“ Apg. 10, 45. Lit. 3, 6. blos das Flüssige und an sich Mittheilbare überhaupt bezeichnet, ohne eine bestimmte Beziehung auf das Bild des Wassers zu haben? Und was ist die *πνηγὴ ὄδατος ἀλλομένου* R. 4, 14. anders, als das *πνεῦμα ὃ ἐμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτὸν*. Das *πνεῦμα* soll Princip der *λόγος* seyn. Gut! Aber was theilt denn das *πνεῦμα* anderes mit, als sein Wesen? es ist das Mittheilende und Mitgetheilte zugleich — das sich selbst Mittheilende — und gerade hier wird es ja als mitgetheiltes Leben betrachtet (B. 39.). Das *γενοσθί* aber ist allerdings als zukünftig zu fassen, d. h. als etwas nicht mit dem *πιστεύειν* sofort Gegebenes und Eintretendes, sondern als ein späterer Moment, der eine höhere Entwicklung des Glaubenslebens voraussetzt. Das *πιστεύειν* selbst schließt zunächst

ein Aufnehmen des lebendigen Wassers in sich; beharrt der Mensch in diesem Aufnehmen und läßt er das Aufgenommene zu gehöriger Wirksamkeit in sich kommen, so kommt es bei ihm zu einer Spontaneität des göttlichen Lebens; er wird tüchtig, dasselbe auch um sich her zu verbreiten, es wird eine ihm immanente und von ihm ausströmende Quelle lebendiger Kräfte. Dieser Zustand trat bei den ersten Jüngern mit dem Pfingstfeste ein. Der Evangelist meint aber den ganzen Zustand des selbstständigen und auch nach außen wirksamen geistlichen Lebens, der nach der Verherrlichung Christi eintrat und seitdem in seiner Gemeinde fortbesteht. Es war somit für die Hörenden ein etwas rein Zukünftiges, und es bedurfte gar keines *τοῦτον* u. *δεργλ.*, um dies auszudrücken. Lücke hat hier das in der Receptivität beruhende Haben der *ζωὴν αἰώνιος*, und die Kraft, sie mitzutheilen, oder den Besitz derselben durch anregende Offenbarung des inwohnenden Lebens auch für Andere zu vermitteln, nicht gehörig unterschieden und nicht erkannt, daß *πνεῦμα ἄγιον* hier zwar identisch ist mit *ζωὴν*, aber eine höhere Stufe des Seyns der *ζωὴν* im Menschen bezeichnet, die nicht sofort mit dem *πνεύματι* gegeben ist. Dies hängt auch damit zusammen, daß er das *πνεῦμα ἄγιον* im Folgenden nicht scharf genug bestimmt, indem er den Unterschied des alt- und neutestamentlichen nur in der geringeren und größeren Fülle des mitgetheilten Geistes findet, da es doch das Moment der Vollendung der göttlichen Delonomie, die selbstständige und stetige Einwohnung des göttlichen Lebens in der Gemeinschaft der Gläubigen und deren Gliedern ist; wogegen im Alten Testamente bloße sporadische *προλήψεις* in Weissagung, Stärkung, Mahnung, Sehnsucht, einzelne Erregungen, Gesichte, Kraftwirkungen von vorbereitender Natur vorkommen. — Die Zuhörer Jesu konnten nun freilich diese seine Worte noch nicht verstehen, aber das war auch gar nicht nöthig; wenn sie nur die Ahndung eines reichen kostlichen Segens beka-

men und zur Sehnsucht darnach gereizt wurden. Das eigentliche Verständniß kounte erst mit dem Erfahren und Erleben selbst aufzugehen. Diese Rede war daher so zweckmäßig, wie alle tieferen Reden des Herrn, welche erst der Geist den Jüngern auffschloß.

Auch in der erhabenen Erklärung des Erlöser 12, 32. wird die V. 33. folgende Deutung des Evangelisten von Dr. Lücke in Anspruch genommen. Er glaubt, das *ὑψοθήναι* bekomme hier blos die Nebenbedeutung des Sterbens, sofern die Verklärung des Menschensohns durch seinen Tod geschieht; der Gegensatz gegen *ἐκβληθῆναι* *ἦς* V. 31., der Beisatz *ἐν τη̄ς γῆ̄ς*, der 3, 14. 8, 28. fehlt, und das *τάντας ἐλεύσομαι πρὸς ἐμαυτόν* sammt der Ähnlichkeit des Gedankens mit 14, 2. 3. geben dem Ausdrucke hier eine ganz unverkennbare Beziehung auf das *δοξασθῆναι*, und bringen ihn in Verwandtschaft mit *ὑτάγειν*, *πορεύεσθαι* (8, 21. 14, 2.), so wie mit dem *ὑψωθῆναι τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ* (Apg. 2, 33.). — Ich kann nicht leugnen, daß ich nach den Erklärungen des Verf. über 3, 14. 8, 28. nicht wenig überrascht war, dies zu finden; und ich halte es für eine gar nicht schwierige Sache, den Evangelisten hier in Schutz zu nehmen, wiewohl nur unter der Voraussetzung, daß es eine in Bezug auf den Zusammenhang der Stelle blos beiläufige Bemerkung ist, indem es dem Johannes bedeutsam erschien, daß Jesus seine Hinwegnahme von der Erde mit einem Ausdrucke bezeichnete, der gerade für die Art, wie Christus starb, passte. Er sah darin das göttliche Wissen seines Herrn, das auch auf die Art und Weise seines Todes sich erstreckte. Das war ihm etwas in sich Wichtiges, daher er es nicht übergehen konnte, wiewohl er gar nicht sagen will, daß Jesus dies hier habe hervorheben wollen (das part. praes. *οὐαλλων* weist ja auch keineswegs auf den eigentlichen Zweck der Rede). Dies vorausgesetzt, muß ich alle Einwendungen gegen die johanneische Deutung für unkräftig halten.

Der Sprachgebrauch des Johannes ist offenbar dafür, daß das Sterben nicht Nebenbedeutung ist, und daß man vielmehr an das Verherrlichtwerden blos nebenbei zu denken hat, insofern dieses aus dem Sterben hervorging und wesentliche Vermittelung jener Folge des Todes war. Der Beisatz *ἐπ τῆς γῆς* ist eine nähere Bestimmung des Erhaben- oder Hinweggenommenwerdens, die für eine andere Bedeutung gar nicht entscheiden kann; wie denn auch die Volksmenge offenbar vielmehr an Sterben, als an Verherrlichung dachte (V. 34.). — Einen Gegensatz zu „*ἐκβληθήσεται ἥγων*“ aber könnte ich nur dann gelten lassen, wenn man die von Lücke selbst — und ich glaube, mit Recht — abgewiesene Erklärung Olshausen's festhielte, wonach das *ἐκβάλλεσθαι* die Ausstoßung aus dem Himmel bezeichnen soll. Zu dem „*ἐκβληθήσεται ἥγων*“ dürfte der Gegensatz vielmehr in *πάντας ἐλλύσω πρὸς ἐμαυτὸν* liegen. „Jetzt erfolgt eine Entscheidung über dieses Weltganze, in welchem Sünde und Tod herrscht, jetzt wird der Fürst desselben ausgestoßen werden aus seiner *ἀρχῇ*, aus seinem Besitzthume, wo er durch Sünde und Tod herrschte; der Bereich seiner den göttlichen Plan zu durchkreuzenden Wirksamkeit, in welchem er bis dahin freischaltete, wird ihm verschlossen, seine Macht in der Menschheit aufgehoben werden; und ich werde Alle zu mir ziehen.“ Er will damit sagen, er werde die von jenem *ἀρχῶν* nicht mehr gehaltene Menschheit mit Aufhebung aller bisherigen Trennung zwischen Juden und Hellenen an sich bringen, wenn er nur erst werde erhöht seyn von der Erde. Dieses stellt er als Vorapsisezung jenes *ἔλευσιν* hin (*ἐλεύσιν* nicht bloße Bezeichnung der Zeit). Das „*ἔλευσιν*“ aber ist nicht die Aufnahme in seine selige Lebensgemeinschaft, sondern zunächst das Anziehen, gleichsam durch einen mächtigen Reiz, und daher an sich bringen, wovon seine Gemeinschaft allerdings die wesentliche Folge ist. Erst in Folge seines Todes aber ühte er einen solchen mächtig

anziehenden Reiz über die Menschheit in ihrem ganzen Umfange aus. Durch denselben wurde die Scheiderwand aufgehoben, die Versöhnung der Menschheit mit Gott war zugleich innere Versöhnung der zerrissenen Menschheit selbst (vgl. Gal. 3, 13 f. Eph. 2, 14—17.). Dieser Gedanke, der ihm durch die Bitte der Hellenen (V. 20 ff.) nahe getreten war, ist derselbe, den er schon V. 24. ausspricht, nur bildlich und weniger bestimmt, als hier. Hier haben wir demnach die authentische Erklärung des „πολὺν καρπὸν φέρει.“ Auch die Zuhörer Jesu müssen diesen Zusammenhang geahndet haben, da sie offenbar das „δεῖ“ aus V. 24. entnehmen, und es mit dem υψωθῆναι verbinden, obwohl es in dem οὐκ υψωθῶ nur leise angedeutet ist. Denn daß Johannes gerade das ausgelassen, worauf sich ihre Auseinandersetzung beziehe, dies ist eine an sich seltsame und um so überflüssigere Vermuthung, da auch der Ausdruck „οὐδὲ τὸν ἀνθρώπον“ gleich im Anfange seiner Rede (V. 23.) vorgekommen war a).

a) Auch hier, wie öfters, z. B. 6, 41. 42. greifen die Juden nur Einiges aus seiner Rede heraus, was ihnen besonders aufgefallen, und fassen dies zusammen. Jetzt, wo sie in Jesu den Messias zu erkennen glaubten, war ihnen theils der sonst wohl weniger beachtete Ausdruck: Menschensohn, theils die Auseinandersetzung über sein Hinweggenommenwerden aufgefallen. Die Frage: wer ist dieser Menschensohn? kann ich nur so verstehen, daß es eine weitere und zwar Nebenfrage ist, die an die erste sich anschließt: Wen meinst du damit? etwa den Messias? Die Lücke'sche Erklärung: was für ein Messias ist das? einen solchen können wir nicht anerkennen u. s. w., kann ich nur für ganz verfehlt halten, da dies anders ausgedrückt seyn müßte, etwa: μὴ οὐτός εστίν οὐ Xριστός; oder deutlicher: μὴ τοῦτο τὸ Χριστῷ συμβαίνειν εἰνός εστίν; Sie würden, wenn sie auch jenen Ausdruck als Bezeichnung des Messias anerkennen, doch, um diesen Gedanken auszudrücken, der gewöhnlichen Bezeichnung sich bedienen. Ich glaube, daß in Auseinandersetzung dieses tieffinnigen Ausdrucks Dr. Olshausen das Richtige weit mehr getroffen hat, als Dr. Lücke, und daß namentlich Dan. 7, 13. nur dann ein sicheres Fundament für die Ansicht des letzteren

Wenn die bisherigen Bemerkungen ihrem wesentlichen Inhalte nach richtig sind, so ist die in ihrer Anwendung dem apostolischen Ansehen theilweise gewiß zu nahe tretende Behauptung unrichtiger Deutung der Worte Christi von Seiten des Evangelisten als grundlos dargethan, und wir können wenigstens zuversichtlicher als bei jener Voraußezung anerkennen, daß der Geist der Wahrheit die Apostel alles gelehrt, daß sie in seinem Lichte die Aussprüche des Herrn aus dem rechten Gesichtspuncke angesehen und uns vorgehalten haben.

Mit der in den behandelten Stellen sich kundgebenden Neigung des Evangelisten, Aussprüche Jesu zu erläutern, hängt nahe zusammen und geht mit derselben aus der nämlichen Wurzel einer freieren pragmatischen Darstellungsweise hervor eine, andere zuweilen hervortretende Neigung zu weiterer, eigener Ausführung von Reden, die er referirt, und zwar ohne daß er durch ausdrückliche Wimke bemerklich macht, daß hier die Relation aufhöre, und das von ihm hinzugehane beginne. Bekanntlich enthält das 3te Kap. 2 Abschnitte dieser Art: V. 16 — 21. und V. 31 — 36. Daß im erstenen Solches vorkommt, was Christus selbst auf diese

geben würde, wenn es etwa hieße: und sein Name war Menschensohn. — Es ist in jenem Ausdrucke das tiefste Selbstbewußtseyn Christi von seiner Beziehung zur Menschheit angedeutet; und es liegt eine Mischung von Niedrigkeit und Erhabenheit darin, weshalb er sich vorzugswise für ihn selbst schickt, und aus dem apostolischen Sprachgebrauche ganz verliert. — Ohne mich hier näher einzulassen, bemerke ich nur noch, daß die Stelle 5, 27. mir vielmehr für als gegen die Olshausen'sche Erklärung zu sprechen scheint. Gerade als Menschensohn, als zur Menschheit gehöriger, ist Jesus, der Sohn Gottes, der passende Richter der Menschen, zu dessen gerechtem und billigem, alle ihre Umstände und Zustände berücksichtigendem Urtheile sie volles Vertrauen zu fassen Ursache haben; so daß auch seine von der Sonn ausschließende *uglos* als höchst billig erscheinen muß.

Weise nicht gesagt haben würde, daß namentlich der Ausdruck *tòv vlōv av̄tov̄ tòv μονογενῆ* V. 16. in den Reden Christi sonst nirgends sich findet, wohl aber in Aussagen des Johannes über ihn, und daß V. 19. auf eine spätere Zeit hinweist, in der es bereits zu einer Entscheidung gekommen war, die zur Zeit jener Unterredung eine noch zukünftige war, das ist so weit anerkannt, daß wir es nur zu berühren brauchen. Noch bestimmter aber scheidet sich V. 31 ff. der Ausdruck des Evangelisten von dem des Täufers. Da aber der Übergang zu eigner Reflexion gar nicht bezeichnet ist, so glaubt Rücke einen Mittelweg zwischen der früher geltenden Annahme eines reinen Fortgangs der vorangehenden Rede und zwischen der in neuerer Zeit gangbar gewordenen der Anknüpfung einer erläuternden und weiter entwickelnden Reflexion des Evangelisten einschlagen zu müssen, indem er V. 16 ff. das Gespräch fortgehen läßt, aber ein freieres Verfahren des Johannes, ein Einmischen seiner Reflexion annimmt. — Dieses Auskunftsmitte kann ich aber nur höchst bedenklich finden, und möchte es auf keine Weise vertreten. Denn es scheint mir dies durchaus mit der historischen Treue und Gauigkeit eines Johannes zu streiten, und consequenterweise dann keine feste Grenze mehr zwischen Relation und Eigenem durch alle Reden hindurch behauptet werden zu können. Auch kann ich es besonders in Bezug auf die Rede des Herrn selbst durchaus nicht mit der Pietät des Johannes gegen den, dessen Worte Gottes Worte sind (3, 34.), vereinigen, wenn er das Seinige damit vermengt, welches er bei allem Bewußtsein der göttlichen Erleuchtung, doch als unterschieden davon und als nicht auf dieselbe Weise göttlich ansehen mußte, da nur der Herr die Wahrheit ist und nur Er den Geist ohne Maß hat. Das hingegen ist wohl vereinbar mit jener Treue und dieser Pietät, daß er in einem der Rede Jesu (oder des Täufers) sich aufs innigste anschmiegenden Excurs dieselbe erläutert,

und wichtige Belehrungen und Erinnerungen für seine Leser daran knüpft. Dies ist ganz analog dem Verfahren, das er 1, 16. beobachtet. Der Mangel an äußerlicher Bezeichnung des Uebergangs zu eigner Reflexion ist daran zu begreifen, daß seine Rede ein reiner Ausfluß der vorangehenden ist und mit ihr Ein Ganzes bildete. Dass aber V. 32. 34. 35. von Christo im Präsens geredet wird, das kann der Annahme, daß der Evangelist selbst rede, durchaus nicht im Wege stehen. Denn er trägt hier seine Erklärungen über Christus in der Form allgemeiner Sätze vor, wo das Zeitverhältniß ganz zurücktritt. Diese in den Reden Christi so sehr häufige (I, 18. 8, 34 f. u. a.) aber nicht immer gehörig beachtete Form zeigt sich schon V. 31., wo Christus und der Läufcr gleichsam als zwei stehende Charaktere parallelisiert und die unvergleichliche Erhabenheit des ersten an sich, abgesehen von den Zeitverhältnissen hervorgehoben wird. Es sind gleichsam lauter Obersätze, zu denen die Untersätze und Schlussätze, in welchen dann auch das Zeitverhältniß hervortritt, leicht zu suppliren sind, und aus dem Vorhergehenden oder Nachfolgenden (hier V. 35 f.) sich von selbst ergeben.

Wo zu jene Voraussetzung von Vermischung der Worte des Evangelisten mit den Worten Christi selbst führe, das von hat uns Lücke 7, 33. eine kleine Probe gegeben. Hier soll nämlich das $\pi\varphi\delta\tau\circ\tau\circ\pi\epsilon\mu\varphi\alpha\tau\alpha\mu$ ein erklärendes Einschiebzel des Evangelisten oder eine Vermischung seiner Erklärung mit den Worten Jesu seyn, da, wenn Jesus dies wirklich gesagt hätte, die Juden nicht so hätten fragen können, wie sie V. 35. thun. — Will man aber vergleichend statuiren, so sagt man lieber mit Dr. Paulus, die Worte $\kappa\alpha\l\bar{\iota}\pi\alpha\gamma\omega\pi\varphi\delta\tau\circ\tau\circ\pi\epsilon\mu\varphi\alpha\tau\alpha\mu$ seyen eine erklärende Parenthese des Johannes, wodurch das Rätselhafteste, was die Juden in Jesu Rede finden, auf eine ungeschickte Weise zum voraus gehoben werde. Allein solche Gewaltmaßregeln sind ganz unnöthig, da jene Schwierigkeit sich

auf einfache Weise lösen läßt durch die naheliegende Vorausehung, daß die Juden (hier offenbar die angesehenern und feindseligern, unterschieden von dem öxlos der Festbesucher überhaupt) auf den ersteren Theil der Aeußerung Jesu keine Rücksicht nahmen, und, wie das oft vorkommt (z. B. 6, 41.), nur das herausgreifen, was ihnen besonders auffällt. Was er von seinem Hingehen zu dem, der ihn gesandt habe, sagte, das war ihnen ein ganz fremder, unverständlicher und gleichgültiger Gedanke, daher sie ganz darüber hinweggehen und nur auf das sich werfen, was er in Bezug auf sie sagte, oder was sie unmittelbar anging. Wie kann man sich hierüber bei den Juden noch wundern, wenn man 14, 5. liest, daß die Jünger noch fragen, wo er hingehe, nachdem er von den Wohnungen im Hause des Vaters gesprochen, und daß er hingehe, ihnen eine Stätte zu bereiten!

Wenden wir uns aber nun zu andern Stellen, wo es sich blos um die Auslegung des vorliegenden Textes handelt, so gibt es schwerlich eine so schwierige und zugleich durch ihren wichtigen Inhalt den Ausleger so in Anspruch nehmende, wie K. 6, 51 ff. und B. 62 f. Es ist auch nicht zu verkennen, daß Dr. Lücke einen ausgezeichneten Fleiß darauf verwendet hat, indem er derselben nicht nur eine ausführliche und genaue Erörterung gewidmet (II, 111—132. und 135—143.), sondern auch eine interessante und belehrende Geschichte ihrer Auslegung mitgetheilt hat (Anhang B. S. 727—735.). Was aber nun das Resultat der Auslegung und dessen Begründung betrifft, so kann ich nicht bergen, daß ich unbefriedigt dadurch geblieben bin und durch den Text zu einer andern Auffassung mich gedrungen sehe.

Die ganze ergetische Erörterung dieser Stelle bei Lücke hat mir wenigstens den Eindruck einer gewissen Unsicherheit zurückgelassen, womit natürlich kein Vorwurf ausgesprochen ist, da dies aus den vorliegenden Schwie-

rigkeiten wohl begreiflich ist, wozu freilich noch kommen mag, daß der Ausleger von seinem theologischen Standpunkte aus nicht ganz einzudringen geeignet ist, da ein gewisser, ursprünglich der reformirten Confession eignender Spirituallismus den vollen Sinn einer Stelle verbirgt, die einen dem Lutherthum eigenen Realismus zum tieferen Verständniß erfordern dürfte. Uebrigens bietet die 2te Ausgabe bedeutende Modificationen der in der ersten niedergelegten Erklärung dar, die aber nicht unbedingt als Fortschritt und Verbesserung anzuerkennen sind. — Wenn in der 1sten Ausgabe V. 51. so erklärt wurde: das zu ertheilende und zu genießende Lebensbrot sey sein für das Leben der Welt daß hinzugebendes Fleisch, die volle Mithilfung jenes Brodes werde erst geschehen können durch den Tod seines Fleisches für das Leben der Welt; so lag darin eine Fortschreitung des Gedankengangs gemäß der Indication, des „καὶ — δέ,” indem Jesus, nachdem er gesagt, daß sein Fleisch gegessen werden müsse, nun auch zeigt, wie er den Menschen diesen Genuss bereiten und darbieten werde, nämlich durch seinen Tod, der den bisher gebundenen Geist entfessele, und so erst der Welt sein himmlisches Leben recht genießbar mache, den Glauben an ihn und die Gemeinschaft mit ihm, dem Sohne Gottes, erst recht gründe und vollende. Aber abgesehen davon, daß von der Nothwendigkeit jenes Essens im Vorangehenden noch nicht die Rede war (nur von der heilsamen Wirkung, die es mit sich führt), ist hier offenbar den Worten Gewalt angethan, da doch die Worte: „das Brot, das ich geben werde, ist meine σάρξ, welche ich hingeben werde für das Leben der Welt,” nimmermehr sagen können: die Hingabe meiner σάρξ ist Bedingung der Mithilfung des Brodes; es müßte dann heißen: καὶ τὸν ἄρτον δὲ τοῦτον δώσω, εἰὰν τὴν σάρκα μου δώσω κ. τ. λ. So aber kann der Sinn nur seyn: seine σάρξ selbst sey der ἄρτος. — In der 2ten Ausgabe ist der Gegensatz gegen

die Schulz'sche Auffassung, nach welcher Jesus sagen will, er heiße das Brod vom Himmel, weil er sein ganzes Erdenleben ($\sigmaάρχη$) als Messias der Rettung der Menschheit weihe, ja es aus Liebe für dieselbe aufzuopfern beschlossen habe, — der Gegensatz hiegegen ist von Lücke bedeutend gemildert, und er adoptirt nun diese Erklärung, nur mit der Modification, daß die Beziehung auf den Tod Jesu nicht blos ein Seitenblick seyn, sondern dieser als die Spitze seiner Lebensaufopferung für die Menschheit hervortrete soll. Der Zusammenhang soll nun der seyn: „Das Himmelsbrod bin ich selbst; ich bin es aber nicht blos, ich gebe es auch, indem ich meine ganze irdische Erscheinung zum Heile der Welt dahingebe, weihe, zum Opfer bringe.“ Aber wird hier nicht wieder den Worten ein ähnlicher Zwang angethan, und der Text gedrückt, als wenn es hieße: „καὶ δώσω δὲ τοῦτο τὸν ἄρτον, τὴν σάρκα πονδίδοντος ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ἥντος? — Und wird auch die Möglichkeit dieser Bedeutung von διδόναι τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ἥντος zugestanden, so ist doch die ausschließliche Beziehung auf den Tod der Analogie des new-testamentlichen Sprachgebrauchs viel angemessener. — Nicht zu übersehen ist auch die kritische Unsicherheit des „ἢ εἴπω δώσω.“ Gesetzt, daß Lachmann aus hinreichenden Gründen diese Worte ausgestoßen hat, was Lücke nicht zu bestreiten wagt, so darf man dieselben auch auf keine Weise suppliren, so daß der Sinn doch derselbe wäre, wie wenn sie ständen. Ich weiß in diesem Falle keinen andern Rath, als daß wir η $\sigmaάρχη$ $\muον$ als Apposition zu δ $\alphaρτον$ ziehen, und soevl $\epsilonγερτης$ $\tauης$ $\tauου$ $\kappaοσμον$ $\chiων$ als Prädicatsatz nehmen: „Ich bin das vom Himmel herabgekommene lebendige Brod, durch dessen Genuss ewiges Leben gewonnen wird. Aber auch das Brod, das ich geben werde, meine $\sigmaάρχη$, ist zum Leben der Welt d. h. gereicht dazu und soll dazu gereichen. Diese Erklärung läßt sich philologisch hinreichend rechtfertigen, da είναι

$\pi\alpha\theta\tau\omega\sigma = \pi\alpha\theta\sigma$ zu eben so 11, 4. vorkommt. Hierbei sind auch dem Kal — da sein volles Recht; es steht hier bei so wie 8, 16, 17. zur Indication des Fortschreitens der Gedanken mit einem Gegensatz gegen das Vorangestehende. Er will also sagen: Seine Person sey für diejenigen, welche durch Glauben dieselbe sich aneignen, sich mit ihr vereinigen, sie in sich aufzunehmen, ein ewiges Leben gebendes Prinzip. Aber es werde noch etwas Besonderes zum Leben der Menschheit gereichendes von ihm dargetragen werden, seine $\sigma\alpha\pi\kappa\tau$. Auch dieses nährende Prinzip, das er geben werde, solle jene Wirkung haben. — Die Juden, verstimmt wie sie waren, und dadurch noch ungäbiger, als sonst, die tiefere Wahrheit zu fassen, nehmen das Auffallendste aus seiner Rede heraus und zusammen, indem sie darüber mit einander disputiren, wie — auf welche Weise — er ihnen das Fleisch zu essen geben wane? — Dass sie aber das $\varphi\alpha\pi\tau\mu\nu$ mit der $\sigma\alpha\pi\kappa\tau$ verbunden, das war nicht grundlose Willkür. Auch ist an ein abschätzliches Mißverständniß keineswegs zu denken, nur zu einer mit grob-sinnlicher Denkart und Widerwillen gegen Jesum zusammenhängende Unfähigkeit, den wahren Sinn seiner Rede zu fassen. Daher lässt er sich auch auf die „ $\pi\alpha\theta\sigma$ “ nicht ein, sondern gibt vielmehr nur ein feierliches Zeugniß über sie, ihnen zur Warnung und, weil sie gegen die Macht der Wahrheit sich sträubten, zum Gericht, indem sie dadurch immer mehr in sich verstockt wurden. Dass aber die Verbindung von $\varphi\alpha\pi\tau\mu\nu$ und $\sigma\alpha\pi\kappa\tau$ an sich nicht falsch gewesen, das zeigen die Worte Jesu aufs klarste, da er das Essen seines Fleisches als Bedingung des Zuwohnens der $\xi\omega\eta$ hinstellte, ja er fügt noch das Trinken seines Blutes hinzu, und wiederholt dann dasselbe in positiver Form, wo er denn auch das von der $\xi\omega\eta$ ange deutet entwickelt, indem er nicht nur das gegenwärtige Haben derselben, sondern auch die zukünftige Herstellung des vollen Lebens darin begreift (B. 54.). Dass aber das

Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes eine solche Wirkung hat, das beruhte nach V. 55. darauf, daß sein Fleisch wirklich eine Speise, etwas Nährendes, sein Blut wirklich ein Trank, etwas Stärkendes ist. — Wenn hier jene Wirkung des Essens und Trinkens auf die Beschaffenheit dessen gegründet wird, was gegessen und getrunken wird, so wird dagegen V. 56 f. die Sache von einer andern Seite dargestellt: Jenes Essen und Trinken, sagt er, schließe in sich eine bleibende Gemeinschaft mit seiner Person, und diese sey, wie sie auf dem ewigen Lebensgrunde des $\lambda\omega\nu \pi\alpha\tau\eta\mu$ ruhe, selbst auch den an ihr Theilhabenden ein sicherer Lebensgrund. — Aber was ist nun unter dem Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Jesu zu verstehen? Nach Lücke soll es der wirkliche Genuss seines der Welt dargebotenen Heilandslebens seyn, die Aneignung seiner menschlichen Erscheinung, das Theilstigwerden Christi im Glauben, das Sichvereinigen mit ihm, dem in menschlicher Gestalt erschienenen Sohne Gottes = $\epsilon\nu\delta\upsilon\sigma\alpha\delta\alpha\tau\alpha X\pi\sigma\tau\alpha\tau\alpha$ Gal. 3, 27. Er beruft sich darauf, daß ja dem $\delta\tau\phi\gamma\mu\nu\mu\nu\tau\eta\mu\sigma\alpha\kappa\alpha\kappa\alpha\tau\alpha\tau\alpha\tau\alpha$ $\mu\nu\tau\eta\mu\sigma\alpha\kappa\alpha\kappa\alpha\tau\alpha\tau\alpha\tau\alpha$ substituirt werde $\delta\tau\phi\gamma\mu\nu\mu\nu\mu\nu$, daß also das $\tau\eta\mu\sigma\alpha\kappa\alpha\mu\nu\mu\nu$ und $\tau\delta\alpha\mu\alpha\mu\nu\mu\nu$ so viel als $\mu\nu$ sey. Der Ausdruck $\sigma\alpha\kappa\alpha\kappa\alpha$ $\kappa\alpha\kappa\alpha\mu\alpha$ bezeichne hier die gesammte menschliche Persönlichkeit Jesu, wie denn jene Redensart durchaus Bezeichnung des lebendig Menschlichen sey im Gegensaye bald gegen Gott, bald gegen das Himmliche, Ueberirdische, Pneumatische überhaupt (Matth. 16, 17. Gal. 1, 16. Hebr. 2, 14. Eph. 6, 12. 1 Kor. 15, 51.). — Aber wie verträgt es sich mit jener Genauigkeit der Exegese, welche Lücke fordert und in der Regel auch in Ausübung bringt, das getrennt stehende und mit dem Genitiv des Besitzenden verbundene $\sigma\alpha\kappa\alpha$ und $\mu\alpha\mu\alpha$ für gleichgeltend zu erklären mit jener zusammengesetzten und einen Begriff ausdrückenden Formel $\sigma\alpha\kappa\alpha\kappa\alpha\mu\alpha\mu\alpha$, welche immer absolut steht (ohne einen solchen Genitiv). Mögen Andere dies

ingestehen, mir erscheint es als baare Willkür. Aus dem $\delta\varphi\omega\gamma\alpha\nu\mu\varepsilon$ aber kann durchaus nichts gegen die speciellere Bedeutung von $\sigma\alpha\zeta$ und $\alpha\mu\alpha$ gefolgert werden. Der allgemeinere Ausdruck, der hier durch das gegenüberstehende $\tau\chi\rho$ herbeigeführt wird, schließt das Besondere nicht aus, sondern ein. Wir müssen uns sonach, da jene Auffassung nicht gehörig begründet erscheint, nach einer andern Erklärung umsehen. Es bieten sich noch zwei Erklärungen dar, welche alle Beachtung verdienien: die eine bezieht Alles auf den versöhnenenden Tod Jesu, und versteht unter $\sigma\alpha\zeta$ durchaus seine Leiblichkeit als zum Heile der Welt dahinzugebende, unter $\alpha\mu\alpha$ sein Blut als für die Sünden der Menschen zu vergießendes (vgl. Apg. 20, 28. Röm. 5, 9.), unter dem Essen und Trinken aber die gläubige Aneignung des Segens seines versühnenden Todes, oder Jesu als Versöhners, was B. 57. wieder in die gläubige Aneignung seiner Person überhaupt zurückgehe. — Die andere dagegen, welche wir bei Olshausen finden, heißt an die verklärte Leiblichkeit und deren mystischen Genuss denken, und will hier die Idee des heil. Abendmahls finden. Jener Genuss wird dann als ein auch auf die leibliche Seite sich erstreckender angesehen, in dem Sinne, daß der Genuss des verklärten Leibes des Herrn den Keim der Auferstehung in die Leiber der Gläubigen senke. Dieses Besondere aber wäre in dem Genusse Jesu überhaupt mitbegrißen. — Diese Auffassung wird durch das „ $\alpha\nu\alpha\sigma\tau\zeta\omega$ “ B. 54. begünstigt, die erstere dagegen durch das $\alpha\mu\alpha$, und durch B. 57., wofern $\eta\nu\ \dot{\epsilon}\gamma\omega\ \delta\alpha\omega$ echt seyn sollte, dagegen B. 55. zu der einen, wie zu der andern passen möchte. Das richtigste Verfahren ist nun wol dieses, daß wir das Wahre in diesen beiden Ansichten zu vereinigen suchen. Zuvörderst muß in Bezug auf das Essen und Trinken unterschieden werden zwischen geistigem und geistlichem Genusse. Jener, dem leiblichen entgegengesetzte, ist Genuss in dem von Vorstellen oder Denken begleiteten inneren Ge-

schen zur Aufnahme und Aneignung dargeboten wird; es ist die eigenthümliche Nahrung derer, welche im Wort und Wesen Christi das gefunden haben, wonach Alle, die aus der Wahrheit oder aus Gott sind, heimlich verlangen; es ist die Nahrung, die Christus denen reicht, welche durch den Glauben Ihn als den, der er ist, angenommen haben. Freilich der verherrliche Christus reicht diese Nahrung dar, und durch seine Verherrlichung ist die Kraft des selben bedingt; aber was er darreicht, das ist zunächst das in den Tod gegebene irdisch-menschliche Leben, in welchem aber das göttliche mit allem Segen und aller Macht der durch diese Hingabe vollbrachten Versöhnung beschlossen ist. Aber wie konnte Jesus Solches an diesem Orte, vor solchen Zuhörern vortragen? Ja wie konnte er überhaupt solche Lieder der Mystik eröffnen wollen, da doch Niemand damals ihn verstehen und verstehen könnte? Es ließe sich hier freilich die Gegenfrage stellen: wie konnte Johannes sich's herausnehmen, eigene, wenn auch der Wahrheit gemäße, Gedanken seinem Herrn in den Mund zu legen? und wie sollte er, der doch aus eigener Abschauung wußte, wie es sich mit der Fassungskraft der damaligen Zuhörer Jesu verhielt, ihm ganz unzweckmäßige Neußerungen in den Mund gelegt haben? Wenn ihm die damalige Situation so entchwunden war, wie können wir uns dann überhaupt auf die Treue seiner Relation noch verlassen? Sein Evangelium wird dann zu einem Roman, und verliert ganz den Charakter der *μαρτυρία*, den er doch aufs bestimmteste demselben vindicirte (19, 35. 20, 31). War er sich dessen nicht bewußt, schrieb er in einer Art Dämmerungszustande, so haben wir ein Product der Selbstäuschung vor uns, sonst aber ein auf Läufschung ausgehendes Werk; jedenfalls eine Schrift, die nicht werth ist, unter den heiligen Schriften irgend eine Stelle einzunehmen. Denn Dichtung und Wahrheit aus dem Leben Jesu, beides unauflösbar in einander verschlungen, ist kein

αγγέλιον, keine *μαρτυρία Χριστοῦ*, worauf wir irgend
was bauen könnten. — Es ist bereits zum Theil ange-
itet worden, aus welchem Gesichtspuncke diese Neufes-
igen des Herrn zu betrachten sind. Es sind Worte der
ernung für schwankende, im Glauben noch nicht feste,
x doch aufrichtige Gemüther, denen die Vorhaltung der
thwendigkeit der Sache zur Bewahrung vor dem Ab-
l von Ihm dienen sollte; zugleich aber Worte des Ge-
its, zur Ausscheidung der unlauteren Gemüther, welche
ihnen im Vorhergehenden in That und Wort so nahe
egten Wahrheit widerstreben, deren Glauben ein ober-
thliches auf keinem tieferen Bedürfnisse beruhendes Mei-
i war, die, vom Göttlichen in der Erscheinung des
rrn nicht wahrhaft hingenommen, es auch nicht über
vermochten, in Ansehung des Räthselhaften in seinen
den und Handlungen mit geziemender Ehrfurcht die Lö-
g abzuwarten. Für diese waren solche Reden, wie bes-
ders B. 51 ff., *σκέψασθαι*, über die sie nicht hinwegkom-
n konnten, worüber sie irre wurden, und sich von ihm
ndten, und das sollten sie auch seyn, da die göttliche
hrheit auf Entscheidung dringt, und jenem halben und
heilten Wesen ein Ende zu machen strebt. Den redli-
n, Jesu von Herzensgrund anhangenden und in tiefer
rfurcht dem Göttlichen in seiner Erscheinung sich unter-
sfenden Menschen aber dienten solche Reden zur Glau-
isübung und sofern sie in der Probe bestanden, zur
festigung und zur Steigerung des Bewußtseyns der ih-
i unentbehrlichen Gemeinschaft mit dem Herrn, sie lernten
ihm festhalten, indem sie sich unter die Autorität seiner
ndlich erhabenen Einsicht beugten, auch da, wo ihnen
i Wort ganz dunkel und seltsam vorkommen mußte. Und
i in solcher Unterwerfung aufgenommene Wort war
n ein göttlicher Wahrheitskeim in ihrem Gemüthe, der
seiner Zeit aufging, und in der Lichtkraft des sie Alles

lehrenden Geistes zu heller und reiner Erkenntniß sich gestaltete.

Aus diesen Gründen, welche zum Theil durch den nächsten Zusammenhang an die Hand gegeben und bestätigt werden, sind wir gewiß berechtigt, diese Rede, so tief auch ihr Sinn seyn mag, für authentisch zu halten, und jeden Zweifel an ihre Zweckmäßigkeit für unhaltbar, die Anerkennung derselben aber für psychologisch wohl begründet anzusehen.

Nun kommt aber noch V. 63. in Betracht, wo Lücke eine Bestätigung seiner Erklärung zu finden glaubt; und wir können nicht umhin, dies etwas näher zu untersuchen. Der Zusammenhang ist der: Als Jesus bemerkte, daß seine Jünger, nämlich viele unter denselben (V. 60.), eben die, welche hernach sich zurückzogen (V. 66.), über das, was er gesprochen, murkten, so sagte er zu ihnen: „Dieses ärgert euch? d. h. diese Rede stört eure Ueberzeugung, euer Vertrauen, so daß ihr mit eurer *zötig* nicht darüber hinwegkommen könnt? Wenn ihr nun sehet den Menschensohn aufsteigen dahin, wo er vorher war?“ — Ueber die Ausfüllung dieser Apostopese sind bekanntlich die Ausleger nicht einig, indem die Einen, an welche auch Lücke in der Aten Ausg. sich anschließt, eine Hinweisung auf eine Veränderung darin finden wollen: „dann werdet ihr nichts Anstoßiges in meiner Rede mehr finden;“ oder: „dann werdet ihr verstehen, wie ich diese Wort gemeint;“ Andere dagegen die Ankündigung einer Lage, wo das Glauben noch mehr Schwierigkeit für sie haben werde, als jetzt: „könnst ihr hierüber nicht hinwegkommen, wie wird es seyn, wenn ihr die Entfernung des Menschensohns von der Erde, seine Rückkehr in den Himmel gewahr werdet?“ d. h. „Wenn eine mit euren Ansichten sich nicht reimende Rede des gegenwärtigen Menschensohns, der doch durch seine ganze Erscheinung dem Glauben kräftig zu Hülfe kommt, euren Glauben zu Falle bringt, wie viel weniger wird derselbe

bestehen, wenn diese Gegenwart euch entzogen wird?"^{a)} — Der erstenen Auffassung, man mag sie nun näher bestimmen wie man will, steht entschieden das οὐν entgegen, das nicht auf etwas dem σαρκαλλησθαι entgegengesetztes, sondern vielmehr auf eine Steigerung desselben hinweist, und zwar so, daß diese aus dem Vorliegenden gefolgert wird. — Es ist ein Wort ernster Warnung vor immer tieferem Verfallen in Unglauben, wozu es bei ihnen kommen werde, wenn sie jetzt so schnell sich irre machen lassen. Diesem fügt er nun noch, ohne Zweifel in Rücksicht auf die rohe Auffassung seiner Rede, womit das σαρκαλλησθαι zusammenhangt, die kurzen aber vielsagenden Worte bei: „der Geist ist das Lebendigmachende; das Fleisch nützt nichts; die Worte, die ich geredet habe, sind Geist und sind Leben.“ Dies glaubt nun Dr. Lücke so verstehen zu müssen: „das Lebendigmachende ist überall der Geist, nicht die irdische Erscheinung an und für sich. Dasjenige also, was ich euch in meiner irdischen Erscheinung und von derselben zum Genusse darbiete, was ihr genießen könnt und müsst, um das ewige Leben zu empfangen, ist meine Lehre (der Inbegriff meiner Erklärungen über mich als den Sohn Gottes ic.), weil sie nicht σάρξ, sondern τρεύμα, aus dem Geiste entsprungen und davon erfüllt, gleichsam ganz Leben ist.“ — Ich gestehe, daß ich ganz erstaunt war, einen solchen Eregeten zu dieser Ansicht der vorangehenden tiefkunigen Rede des Erlösers sich wenden zu sehen. — Wie ungeschickt und verkehrt hätte dann Jesus B. 51. 53—56. sich ausgedrückt, wenn er mit allem nichts Weiteres gemeint hätte, als seine Lehre! Ich sehe nicht ein, wie man von hier aus die erbärmlichsten Versuche, jene Neuerungen zu erklären, Versuche, welche Dr. Lücke selbst für kaum er-

a) Das λέπειον ist eben so wenig buchstäblich zu verstehen vom Zusehen beim ἀναβατισμῷ, als das ὄψεος Matth. 26, 64. so zu nehmen ist.

wähnenswerth halten muß, noch zurückweisen kann. Ist denn Er selbst, der sich als die lebendige Nahrung darbietet, mit dem Inbegriffe seiner Aussagen von seiner Person identisch? Ist sein Fleisch und sein Blut, das man in sich aufnehmen muß, um ewiges Leben zu gewinnen, seine Lehre?! Wenn Jesus so geredet hätte, so wäre er fürs wahr nicht die persönliche Weisheit, so wären seine Worte nicht Geist und Leben. — Aber wie ist nun diese Neuerung zu verstehen? Wir haben hier ein weiteres Moment seiner Erklärung. Zuerst rügt er ihr σκαρδαλλέσσω (B. 61. 62.), nun aber ihr Missverstehen, das in fleischlichem Sinn und Mangel an πλοτίο begründet war, wie das σκαρδαλλέσσω, und zugleich Grund von diesem. Er will sagen: wenn er das ξύν an das Genießen seiner σάρξ geknüpft habe, so sey dies nicht so zu verstehen, daß er die σάρξ an sich, das Irdisch-menschliche in seinem Fürsichseyn, das ja als ohnmächtig und hinfällig nichts helfen könnte, als das Lebengebende gesetzt habe; der Geist, das Göttliche, sey das Belebende, das Prinzip aller ἁγιών. Hierauf weist er noch auf den Grund des Missverständnisses: Seine Worte, die er geredet, seyen lauter Geist und Leben, göttlich nach Art und Ursprung und durch und durch lebendig, also daß nur ein göttlich Erleuchteter und in lebendiger Erkenntniß Stehender sie gehörig auffassen könne. Aber daran eben fehle es, da einige unter ihnen seyen, welche nicht glauben. — Das dieses „Nichtglauben“ eine Unfähigkeit für das wahre lebendige Verständniß seiner Worte mit sich führt, ist aus dem ganzen Zusammenhange seiner Lehre vorauszusezen (vgl. z. B. 5, 37 f.). Hiermit ist also der Grund des groben Missverständnisses angedeutet: daß Missverhältniß der Beschaffenheit derer, die seine Rede hörten, mit dem Wesen seiner Worte selbst. Jene Leute kamen mit einer todten, aufunlebendige Weise sondernden, Betrachtung an das lebendige Geisteswort, das doch nicht auf dieselbe Weise erfaßt werden konnte, wie ein aus tod-

ter menschlicher Abstraction hervorgegangener Vortrag, vergleichen die Vorträge der pharisäischen Rabbi's waren. — Bei dieser Erklärung muß die Interpunction geändert werden, wozu wir ja auch volle Freiheit haben. Nach οὐδὲν σέζε ιχ Punctum; dagegen nach ξανθή ἔστιν blos Kolon, so daß die Worte von τὰ φύματα bis οὐ κτενώσονται Ein Ganzes ausmachen. Nachdem vorher das Missverständniß selbst beseitigt worden, so wird nun die Entstehung desselben erklärt. Was hierbei zu suppliren ist, ergibt sich ohne Zwang aus den vorliegenden Worten, da das Nichtglauben die Unempfänglichkeit für das Göttliche, somit auch die Unfähigkeit es zu verstehen, in sich schließt.

Wenn nun — wie ich glaube, mit gutem Grunde — voranszusehen ist, daß Johannes bei der Absfassung seines Evangelium gnostische Tendenzen im Auge hatte, oder die Gemeinden gegen das Umsichgreifen einer falschen Grossis zu verwahren suchte; so mußte die Mittheilung gerade dieser Rede Jesu für diesen Zweck eben so förderlich seyn, als dieselbe den ursprünglichen historischen Verhältnissen entsprach. Wie darin etwas der grob-sinnlichen Denkart der Juden Zu widerlaufendes und daher zu einer Scheidung der in derselben fest gerannten von der Sache Christi Führendes war; eben so mußte ein abstracter Spiritualismus sich davon abgestoßen fühlen, so daß seiner Vermengung mit dem Christlichen etwas in den Weg gelegt war. Wie nämlich dem Juden von ihrem gemein-irdischen Standpunkte aus, da sie in äußerlichem Glanze und in äußerlicher Fülle das Höchste suchten, schon das anstößig war, daß dieser Jesus, dessen unscheinbare äußere Verhältnisse sie kannten (V. 42.), sich als das vom Himmel gekommene Lebensbrot bezeichnete, noch mehr aber dies, daß er sein Irdisch-Menschliches, welches und sofern es in den Tod gegeben werden sollte, sein Fleisch und sein Blut, als Medium aller Lebensortheilung darstellte; eben so mußte jene

falsche Gnosis, welche eine blos geistige Gemeinschaft mit Christus lehrte, wobei sie sein Irdisch-Menschliches für nichts achtete, und eben daher auch die versöhnende Kraft der Aufopferung desselben und das Aufgeschlosseneyn der Quelle ewigen Lebens für den Menschen in diesem dahin gegebenen Fleische und vergossenen Blute des Menschen sohns leugnete — jene Gnosis mußte eben so, wie die entgegengesetzte Verirrung Anstoss hieran nehmen, und so ihr Widerspruch gegen die urchristliche Wahrheit, ihr antichristliches Lügenwesen an den Tag kommen. Der echte christliche Realismus ist nämlich ein zweischneidiges Schwert, einerseits gegen eine abstract sinnliche oder grob fleischliche, andererseits gegen eine abstract geistige, oder fein-fleischliche^{a)} Vorstellungweise gekehrt. Und gegen beides wird er zu kämpfen haben, so lange das Christenthum mit diesem *xóros* zusammen ist; und das Romische kann in der einen oder andern Weise noch starken Einfluß auch auf solche äußern, die ihrer innersten Gemüthsrichtung nach dem *xóros* nicht mehr angehören; daher z. B. eine mehr oder weniger spiritualistische Denksweise auch bei Christlichgesinnten sich findet, welche nur als Mangel an Entwicklung ihres geistlichen Lebens anzusehen ist.

Wenn wir bei dieser schwierigen und wichtigen Stelle etwas länger verweilten, so werden wir bei einigen andern nur wenig uns aufzuhalten brauchen. Veranlassung zu Bemerkungen bietet gleich K. 7, 4. dar, wo ich die Lücke'sche Erklärung zunächst in philologischer Hinsicht in Anspruch nehmen muß. Lücke betrachtet das „*καὶ εὐτὸς*“ als nachdrucksvolle Neassumption des Subjects in *ovdole*;

a) Das Fleischliche oder das Menschliche in seinem fixirten Fürsichseyn ist theils ins Neuhäre gekehrt, und sieht auf äuferen Glanz u. dgl.; theils ist es in einer falschen einseitigen Verinnerlichung. In jener ersten Richtung erscheint es grob und auffallend, in der letzteren ist es auf eine feinere und verstektere Weise wirksam.

es ist ihm — idemque „und doch zugleich.“ Dass καὶ hier — „und doch“ ist, das bringt das Verhältniss der Sätze mit sich, aber αὐτὸς hat damit nichts zu thun, und wenn, wie es scheint, καὶ αὐτὸς — idemque genommen wird, so möchte das schwerlich zu rechtfertigen seyn, wie duu auch gar kein Beleg dafür gegeben wird. Die ἀδελφοι stellen hier seine Zurückgezogenheit als etwas mit seinen Absichten in Widerspruch Stehendes dar, um ihn zum öffentlichen Hervortreten vor aller Welt zu reizen, und so sagen sie ihm denn: Niemand thut ja etwas im Verborgenen, und sucht doch selbst öffentlich zu seyn, d. h. „Willst du selbst öffentlich d. i. bekannt, berühmt seyn, so darfst du nicht im Verborgenen wirken.“ Die Meinung ist, die persönliche Stellung in der Welt sey bedingt durch die Art der Wirksamkeit; daher αὐτὸς. Das Folgende möchte ich nicht so fassen, wie Lücke u. a. „Da du solches thust (solche έργα B. 3.), so offenbare dich der Welt.“ Denn auf diese Weise kommt εἰ wol nie — ξεῖ vor; sondern es steht immer irgendwie hypothetisch, mag nun die Voraussetzung als sicher, oder als unsicher anzusehen seyn; und in den auffallendsten Fällen der ersten Art ist immer eine subjective Haltung, ein Abhängigmachen der Gültigkeit oder Voraussetzung von der Anerkennung Anderer, oder ein Zurückgehen auf ihre Erklärungen bemerklich; die Entscheidung wird auf die freie Zustimmung oder Meinung derer, mit denen man zu thun hat, bezogen; ihr Recht, mitzusprechen oder mitzudenken, ist in dieser Form der Rede ange deutet. So wird Matth. 22, 45., worauf man sich beruft, die Voraussetzung als etwas von den Juden in Folge der vorangehenden Nachweisung Anzuerkennendes bezeichnet, so dass der Sinn ist: Wenn ihr nun, wie ich glaube, den Beweis nicht umstoßen könnt, dass David den Messias Herrn nenne, so liegt es euch ob, zu erklären, wiesofern derselbe sein Sohn seyn könne. Apg. 18, 15. aber ist der Sinn: Vorausgesetzt, was ich nach euren Erklärungen voraus-

sehen muß, daß es ein *λύτρωμα* ist ic. Das paßt nun nicht zu Factischem, was entschieden anerkannt ist und in objectiver Gewißheit vorliegt. So können sie hier nicht in Bezug auf seine bisherigen *ἔργα* sagen: *εἰ τὰῦτα τοισί*. Von diesen als Factis können sie nicht auf diese Weise hypothetisch reden. Es muß auf sein ferneres Thun sich beziehen. Da wir nun unmöglich an Grotius uns anschließen können, der das, worauf es ankommt, hinzudenkt erklärt: „Wenn du immer und überall Macht hast, Wunder zu thun, dergleichen die Speisung, die Verwandlung des Wassers in Wein ic., so gib dich damit kund einer großen Menge, dergleichen zu Jerusalem ist;“ so werden wir diese Worte entweder auf die ganze Aufforderung B. 3. beziehen müssen: wenn du dieses thust, von hier weg nach Judäa gehst und dort vor deinen Anhängern solche Werke verrichtest, oder auch blos auf die *ἔργα*: wenn du diese verrichtest vor den Augen deiner *μάρτυρα*, so magst du, umgeben von einem starken, durch den Anblick deiner Werke befestigten Anhang, der Welt, der außerhalb des Kreises der *μάρτυρα* befindlichen Menge, dich kund thun als Messias ic. (vgl. *ἱμφατίζειν* 14, 22.). Daß sie, die selbst keine *μάρτυρα* waren, den Ausdruck *κόσμος* in ählichem Sinne gebrauchen, wie Jesus selbst (B. 7.), das beruht wol auf einer Unbequemung zum Sprachgebrauch des Jüngerkreises.

B. 22. 23.

Indem ich übrigens der Lücke'schen Auffassung des ganzen Zusammenhangs von B. 17. an betrete, und dieselbe für vorzüglich gelungen halte, finde ich mich' in B. 22. und 23. zu einer Abweichung veranlaßt, die ich zur Prüfung vorlegen möchte. Dieselbe betrifft in B. 22. die Zwischenbemerkung „*οὐχ ὅτι — — πατέρων*.“ Diese Bemerkung, die ich so erkläre: „wiewohl sie eigentlich nicht von Moses ihren Ursprung hat, sondern von den Stammvätern des Volks herrührt — patriarchalische Ueberlieferung ist.“

soll meines Erachtens weder die Beschneidung heben gegenüber der Sabbathfeier, noch dieselbe herabsetzen (als blos traditionellen Gebrauch); sondern nur die dem gemeinen Gebrauche folgende ungenaue Ausdrucksweise berichtigten; was gegenüber Leuten, die ihn wegen der Kunde der γράμματα in Anspruch nahmen (V. 15.), ganz am Orte war. Ein weiterer Zweck der Bemerkung müßte bestimmter bezeichnet seyn, und das ovx örti dürfte auch nur zu dem Zwecke einfacher Berichtigung passen. — In V. 23. summe ich Lücke ganz bei gegen Olshausen, der bei οὐλον ἀνθρώποις auch an das innere Leben gedacht wissen will, was offenbar nicht in den Context hereingehört, und für noch verfehlter halte ich die Erklärung von Thoslack, da ja durch die Beschneidung nicht blos das eine Glied geweiht wurde, sondern der ganze Mensch, und bei der Voraussetzung einer höheren Beziehung auch οὐλος ἀνθρώπος in vollem Sinne genommen werden müßte, wie von Olshausen. Aber nicht recht einleuchten will mir auch die Erklärung des Gegensatzes aus der medicinischen Bedeutung der Beschneidung, oder daraus, daß sie als Verwahrungsmittel eines menschlichen Gliedes gegen gewisse Krankheiten betrachtet würde. Denn dies war doch jedenfalls etwas sehr Untergeordnetes und müßte auch wohldlicher bezeichnet seyn. Viel näher scheint mir das zu liegen, daß ein Gegensatz zwischen τερπομήν λαμβάνειν und οὐλον ἀνθρώποις υγεῖ ἐποίησα in dem Sinne statt findet, daß im ersten die mit äußerer Zurüstung geschehende und sofort auch Heilmittel erfordernde Verwundung eines Theils des Körpers angedeutet ist. So ist dann der Sinn: um einer gesetzlichen Vorschrift, welche Beschneidung am achten Tage nach der Geburt unbedingt gebietet, zu entsprechen, wird am Sabbath ein ξερόν verrichtet, wodurch ein Mensch (theilweise) verwundet wird; und ihr grollt mir und behauptet, ich habe mich schwer versündigt, weil ich am Sabbath einen ganzen

Menschen gesund gemacht." Offenbar war dies ein Werk der Liebe, wodurch dem vornehmsten Gebote im Gesetze entsprochen wurde. Litt nun das Sabbathgesetz eine Ausnahme in Bezug auf eine andere gesetzliche Vorschrift deren Vollziehung einen Theil des Menschen verlebte und höchst wehethuend war; wie vielmehr in Ansehung des vornehmsten Gebots und einer Ausübung desselben, die den ganzen Menschen herstellte und höchst wohlthuend war! — Diese Auffassung, nach welcher die Beschneidung in ihrer äußerlichen Form und Wirkung betrachtet wird, dürfte auch durch den Mangel des Artikels bei *τριπλοῦ* begünstigt werden, wenn gleich dieser an und für sich gar nicht darauf führen würde. — Was aber das Verhältniß des Vorher- und Nachsages betrifft, so möchte ich dies so fassen: wenn jenes recht und dem Geseze gemäß ist, so gewiß auch dieses, und also euer Großen ganz grundlos.

V. 28. 29.

Hier machen die Worte „*ἄλλος ἀληθινὸς δὲ σπύρας με*“ nicht geringe Schwierigkeit, und ich gestehe, daß auch die Lücke'sche Erklärung derselben mich nicht befriedigt hat, als zuweit ausholend und in dem Bestreben, die „aus schließlich iohanneische Bedeutung von *ἀληθινός* zu behaupten,“ von Künstelei und Zwang sich nicht frei halten. Lücke meint nämlich, „Jesus habe, um den Juden ihre Wahn zu nehmen, daß, weil sie seine menschlichen Eltern kannten, sein ganzes *νόστον* ein blos menschliches, irdisches und insofern ihnen wohl bekanntes sey, zeigen müssen, daß im Gegensage gegen jede menschliche, in Bezug auf den Messias wichtige Vollmacht und Sendung, ein *ἀληθινός* (1, 9.) ein Höherer sey, der die Kraft und Macht habe, ihn den Messias zu senden, das aber dieser wahre, echte Aussender ihnen unbekannt sey und seyn müsse, so lange sie in ihrem irdischen Sinne und in ihrem Richten nach dem Scheine (V. 24.) verharren.“

Mir scheint die einfachste Erklärung gewonnen zu werben, wenn man das „ἀπ' ἡμαυτοῦ“ gehörig entwickelt; daraus muß dann das rechte Licht auf den Gegensatz fallen. Das, was er hier von sich negirt, ist ein willkürliche s Auftreten, das wie alle eigene Willkür nicht auf Wahrheit beruht, sondern eile Anmaßung ist, die sich einen falschen Glanz von Autorität gibt. Im Gegensatz hingegen sagt er: „ein Wahrhaftiger ist der, der mich gesandt hat. Nicht in eitler lügenhafter Willkür bin ich mit höheren Ansprüchen aufgetreten, sondern als Gesandter, und zwar eines solchen, dessen Wesen und Thun lauter Wahrheit ist^{a)}, daher auch mein in ihm oder seinem Willen beruhendes Auftreten ein wohl begründetes, wahre Ansprüche mit sich führendes ist.“ — Die Darstellung ist conspis, wie öfters bei Johannes; die vollständige Exposition würde lauten: ἀλλ' ἀπεσταλμένος (εἰμι) καὶ ἀληθινός εἰσώ
δικαιοφας μς. Bei der philologisch willkürlichen Erklärung: „wirklich hat mich jemand gesandt,“ schwiebte der richtige Sinn vor, und auch die Lücke'sche Erklärung strebt eben dahin. Das Ganze fasse ich nun so: Eure Behauptung, daß ihr mich kennet, und wisset woher ich bin, gebe ich auch in einem gewissen Sinne — die Sache oberflächlich betrachtet — zu; und doch (καὶ) verhält es sich nicht so, wenn man die Sache näher betrachtet. Ihr wähnt durch jene Kenntniß berechtigt zu seyn, meine höheren Ansprüche für richtig zu erklären, mein Auftreten für ein willkürliche s (vgl. B. 27.), daraus erhellt, daß ihr meine Herkunft nicht recht kennet. Denn ich bin ja nicht in eigener Willkür aufgetreten, sondern gesendet und zwar von einem solchen, der als ἀληθινός die Realität meiner Ansprüche feststellt, der euch freilich unbekannt ist und seyn muß, da ihr meine in ihm begründeten Ansprüche so in Abrede stellt;

a) Man vergleiche die ähnliche Ausserung 8, 26. und wegen ἀληθινός Apoc. 8, 7. 14. 19, 11.

160 Kling Bem. üb. einz. Stell. d. Evang. Joham

aber ich kenne ihn, weil ich von ihm bin (stamme) und er mich gesendet hat. — Um diese ganze Erkl. Jesu gehörig zu würdigen, muß man einsehen, daß e keinen Beweis führen will, sondern nur bezeugen es ihnen an wahrer Bekanntschaft mit Gott fehle; ihn, den von Gott Kommenden, nicht als solchen annen, und daß er Gott kenne vermöge seines Ursprungs und seines Gesendetseyns von ihm. Seine höhere Ertät, sein Gesendetseyn von Gott war durch That dargethan, und den lauteren, Wahrheit liebenden Ethern konnte das Göttliche in seiner Erscheinung nicht gehen. Seine reine Selbstverleugnung, seine Liebe zu und in dieser wurzelnden Liebe zu den Menschen, in nichts für sich suchte, sondern nur Gottes Ehre und Menschen Heil; die auf unvergleichbare einzige Weise Innerste treffende, aufdeckende, strafende, heilende, bende Kraft seiner Worte, und die Werke, worin wahrhaft göttliche Macht und Güte sich kundgab, — dieses zusammen mußte empfängliche, für das Wahr-Gute offene Gemüther darauf hinführen, und jede Weisheit, die etwa eines dieser Momente zurückließ, durch die andern aufgehoben werden. Daher kommt hier, wie 5, 37 ff. 8, 19. mit Zuversicht sagen, die Verkennenden kennen Gott nicht, haben einen Gott fremdeten Sinn.

(Der Schluß folgt.)

2.

Ueber die Kanonensammlung des Bischofs
Remedius von Chur.

von

F. H. Knust,

Cand. der Theologie in Frankfurt a. M. a)

Unter dem Titel: „Alamanniae ecclesiae veteris canones ex pontificum epistolis excerpti a Remedio Curienal discopo, iussu Caroli Magni, regis Francorum et Alamannorum,” gab Goldast im zweiten Theile seiner Alamannica rerum scriptores aliquot vetusti zuerst eine Sammlung heraus, die, geschöpft aus den falschen Decretalen, die stähe Existenz dieser vorauszusezen scheint. Denn Bischof

a) Vorstehende Abhandlung wird den besten Beweis davon geben, mit welchem Erfolge der Herr Verf. die von ihm in der Göttingischen Preisschrift von 1832. de fontibus et consilio Pseudoisidorianae collectionis begonnenen Untersuchungen über die Kanonensammlungen des Mittelalters fortsetzt. Er hat die Bibliotheken in Frankfurt, Darmstadt, Heidelberg, Carlruhe, Strasburg, Freiburg, St. Gallen, Zürich, München, Bamberg und Würzburg für seinen Zweck besucht, und in denselben, wie er mir meldet, manches Neue und Interessante gefunden. So dürfen wir diese Abhandlung als die Vorläuferin mehrerer ähnlichen betrachten, unter denen wol zunächst eine über die Kapitel des Angilramnus folgen dürfte. Je geringer die Zahl derer ist, welche durch Vorbereitung, Neigung und Verhältnisse befähigt sind, die Geschichte der Quellen des Kanonischen Rechtes durch Entdeckungen und Untersuchungen wahrhaft zu fördern, desto ~~schwieriger~~ wird gewiß der Herr Verf. auf diesem Felde Anerkennung erwälden dürfen.

Göttingen, den 20. Aug. 1835.
Theol. Stud. Jahrg. 1836.

Gieseler.

11

Nemadius von Chur lebte zur Zeit Alcuins und war dessen vertrauter Freund. In der Frobenischen Ausgabe der Werke Alcuins sind die Briefe 132, 133, 200 und 201 an diesen Nemadius gerichtet. Ohne Zweifel durch die Fürsprache seines Freundes hatte er von Karl dem Großen nicht nur sein Bisthum, sondern auch das Amt eines comes der Provinz Rhätien erhalten. Ohngefähr sechs Jahre nach dem Tode des Alcuin fielen in der churisch-rhätischen Provinz des Nemadius bedeutende Unruhen vor, die den Kaiser bewogen, eine unter der Leitung des Erzbischofs Wolphar von Rheims stehende richterliche Commission dorthin abzusenden. Im folgenden Jahre, also 811, nach der Erzählung des Matpert in seinem Werk *de casibus Sed Galli*, kehrte die Untersuchungscommission zurück. Nach ihrem Berichte mußte Nemadius in der Verwaltung und Handhabung seines weltlichen Amtes nachlässig oder ungeschickt gewesen seyn, denn der Kaiser nahm es ihm und machte einen gewissen Roderich zum comes. Dieses schließt man aus den Bittschriften, welche Bischof Victor von Chur, des Nemadius Nachfolger, wiederholt an Ludwig den Frommen richtete, um ihm darin die Noth seiner Kirche, als aus der von Karl dem Großen unternommenen Trennung zwischen der Gewalt des Bischofs und comes entsprungen, zu schildern und um Abhülfe zu bitten. Denn so heißt es in der Bittschrift vom J. 821: „Quae distractio vel praeda post illam divisionem, quam bonae memorias genitor vester inter episcopatum et comitatum fieri praecepit — subito a Roderico et suo pravo socio Herloino post acceptum comitatum facta est et adhuc ita permanet“ (cf. Ambros. Eichhorn *episcopatus Curiensis* pag. 14. des Codex probationum). Nun bildet man sich gewöhnlich ein, zu jener Zeit habe Nemadius auf des Kaisers Befehl und in Gegenwart der kaiserlichen Abgeordneten eine Synode in Chur versammelt, hier aus den falschen Decretalen einen

Inszug angefertigt, der unter dem Namen von Synoden-
monen bekannt gemacht wurde, ohne Zweifel um dadurch
die gestörte Ruhe und Ordnung wieder herzustellen.

Allein abgesehen davon, daß von einer solchen Kir-
chenversammlung nirgends die Rede ist, und daß, wenn sie
offiziell gehalten wäre, sie doch nur eine Versammlung der
ebte, Presbyter, Diaconen, auch wohl angesehener Laien
ab bei der Untersuchung betheiligter Personen, also nur
ne Synode des churschen Sprengels seyn könnte: so läßt
sich doch zwischen diesem Auszuge und der für seine Ent-
schung angegebenen Ursache nicht der mindeste Zusammen-
hang wahrnehmen. Denn welche Veranlassung hatte man,
handeln „de bipartito ordine sacerdotum“ (cap. 14.),
der darüber: „Quod nulli Archiepiscopi Primate vocen-
t, nisi illi, qui primas tenent civitates“ (cap. 35.)? Pseu-
do-Isidor theilt nämlich die Geistlichen deshalb in zwei
lassen ein, um die Chorbischöfe, die er so gern ganz ab-
jassen möchte, in die zweite zu bringen und so zu zeigen,
ß sie nichts mehr, als die Presbyter, wären. Aber im
urschen Sprengel, der bis 843 unter dem Erzbischofe von
Lairland stand, waren schon damals, wie in ganz Italien,
ke Landbischöfe mehr. Und daß nicht alle Erzbischöfe
ß Primaten nennen sollten, was hatte der Bischof von
Bur und seine Geistlichen sich darum zu bekümmern?
Das aber, so frage ich gleich weiter, was in aller Welt
ste wohl Remedius durch solche Kanonen für die Wie-
rherstellung der Ruhe und Ordnung gewirkt haben?
Könnten nicht eher Straffentzenzen gegen die Gewaltthäti-
g und Ruheskörer oder nicht noch eher eine Selbstver-
eidigungsschrift des Bischofs zu erwarten seyn, als diese
recepte? Also kann Remedius von Chur nicht der Ver-
fasser derselben seyn. Es mag noch hinzugesetzt werden,
ß ein Auszug aus Concilien oder Decretalen, auf Karls
Gr. Befehl unternommen, nur aus der von ihm und

Pabst Hadrian als gültig anerkannten dionysischen Sammlung gemacht werden durfte und daß, da nach allen inneren und äusseren Gründen das pseudo-isidorische Machwerk erst unter Ludwig dem Frommen entstanden ist, aus ihm nicht schon zu Karls d. Gr. Zeit Auszüge gemacht werden konnten. Diese letzten Gründe waren es, welche Spittler und andere gelehrte Männer nach dem Vorgange der Gebrüder Ballerini aufstellten und dann auf die Vermuthung gerietzen, es möge wohl unter Carolus Magnus nicht Kaiser Karl d. Gr., sondern vielleicht Karl d. Dicke, und unter Remedius auch ein Anderer, als der von Chur, gemeint seyn.

Daß man den Titel „des Großen“ auch andern Karolingern aus Schmeichelei gab, habe ich in Handschriften vielfach bestätigt gefunden. Namentlich ist mir häufig ein capitulare Caroli Magni contra Iudeos vorgekommen, wo unter Carolus Magnus jemand, der es am wenigsten verdiente, Karl der Kahle, zu verstehen ist, denn unter ihm wurde im Jahre 845 dieses Gesetz auf der Synode zu Meara erlassen. Eben so wäre es nicht unwahrscheinlich, wenn Karl der Dicke, welcher den Geistlichen sehr gewogen war, von ihnen diesen Titel aus Schmeichelei erhalten hätte. Und was den Remedius betrifft, so lebte ja in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts ein Erzbischof dieses Namens zu Lyon, der damals ohne Zweifel die falschen Decretalen kennen und benützen konnte. Über wenn dieses weniger annehmbar wäre, könnte dann nicht Folgendes von Wichtigkeit seyn? Abo († 874) erzählt in seinem Chronikon (Pertz Monumentt. T. II. pag. 312): „Post Philippum Evantius, vir sanctus, episcopus Viennae levatus est. Hic cum sancto Prisco et Artemio Senonico et Remigio Bituricensi et cum aliis sanctis viris viginti (ein Codex hat CXX) capitula ecclesiaste perfecta roboravit; quibus consedit quoque Syagrius, Eduensis episcopus, vir summus“

sanctitatis." Abo kannte also zwanzig oder 120 Kanonen, welche diese Männer auf einer Synode festgesetzt hatten. Aber diese Kanonen konnten doch keinem Einzelnen unter ihnen und wenn jemandem, doch eher dem Evantius, als dem Remigius Bituriensis, zugeschrieben werden. Ferner: diese Männer lebten im 6ten Jahrhunderte, unsere Sammlung konnte ihnen also nur angedichtet seyn; will man nun eine solche Anbildung zugeben, so wäre es kürzer und verhältnißiger, anzunehmen, daß ein Betrüger diese Sammlung dem Remediüs von Chur in derselben Absicht angedichtet habe, wie es dem Angelramnus von Meß geschah, und wie der Mainzer Diakonus Benedict die vierte Ubdition zu seiner Kapitularsammlung dem berühmten Tengler Karls des Großen, dem Erchenbald, andichtete. Endlich enthält auch unsere Sammlung weder 20, noch 120 Capitel, sondern 73 und mit ihren Zusätzen noch nicht 100.

Aller jener Gründe ohngeachtet haben Camus und andre Gelehrte, nach dem Vorgange Harzheims, des Presbyters Ambrosius Eichhorn von St. Blasien und des Blasius, dennoch unsere Kanonen auf Karls d. Gr. Befehl von Remediüs, Bischof zu Chur, verfertigen lassen. Ihr einziger Stützpunkt ist die Ueberschrift derselben. Nun ist aber längst bekannt, daß man dem Goldast ohne die bestätigenden Zeugnisse Anderer durchaus keinen Glauben schenken dürfe; gleichwohl will man in dieser einzigen Sache, der ohnehin alle inneren und äuferen Gründe die Wahrscheinlichkeit absprechen, ihm blind und unbedingt vertrauen. Doch damit dieses nicht ferner geschehe und die Wahrheit nicht länger verborgen bleibe, will ich eine in dieser Beziehung kürzlich gemachte Entdeckung mittheilen. Ich fand mehrere Handschriften, welche die sogenannten Remigischen Kanonen enthalten, und unter diesen eine in der Stiftsbibliothek zu St. Gallen. Es war gleich zu

vermuthen, daß Goldast diese gekannt und benutzt werde, und wirklich hat er nur sie vor Augen gehabt enthält nicht, wie die übrigen Handschriften, die vordige Sammlung, sondern geht nur bis zum dritten tel des P. Urban. Goldast hat daher nur gerade abdrucken lassen können. Wie heißt nun ihre Ueberschrift „*Canones ex aliquot pontificum epistolis decerpti.*“ ab „*Remigio Curiensi.*“ Also fällt Goldast's Zusatz: „*iussu Magni, regis Francorum et Alamannorum*“ gleich weg, noch mehr! Die Worte „*ab Remigio Curiensi*“ haben sprünglich in der Handschrift gar nicht gestanden. Sie ren nicht von der Hand desjenigen her, welcher die nonen schrieb, sondern von einer aus sehr später Zeit von Goldast selbst, oder, was wahrscheinlicher ist, ihm vom verstorbenen Bibliothekar, von Arx, beigebracht. Also auch dieser Zusatz des Goldastischen muß aufgegeben werden. Demnach bleibt übrig ergibt sich als die kurze Ueberschrift nur diese: „*Ex aliquot pontificum epistolis decerpti,*“ womit eine Ueberschrift zu Bamberg übereinstimmt, welche beginnt: „*piunt sacri canones.*“ Die übrigen Handschriften keine Ueberschriften. Mit einem so kurzen und allgen Titel läßt sich gewöhnlich nicht viel anfangen; aber Goldast, der ja *rerum Alamannicarum scriptores* herausgab, war er eben recht. Er konnte daraus alles Mögliche. Vor dieser Sammlung steht im sanctgallische der Ratberts Werk *de casibus Scii Galli* (Pertz Monum T. II.), welches Goldast im ersten Theile seiner *rerummann. scriptores* abdrucken ließ. Darin heißt es in auf die oben erwähnte kaiserliche Untersuchungscommission „*Contigit, Wolfsharium Remensem episcopum legat domino Karolo sibi iniuncta ad iusticias in Rhaetia G faciendas ad ipsum pagum venisse.*“ Das gab dem Kaiser die beste Gelegenheit, durch die nachfolgenden Kai-

wenn er sie für ein bei jener Veranlassung auf Karls Befehl von Remediüs verfaßtes Werk erkläre, sein Werk als durch ein neu entdecktes alamannisches opus zu bereichern. In der That führt er auch die eben citirte Stelle als Empfehlung desselben an. Hieraus sieht man abermals, welchen Schaden solche Willkürlichkeiten der Wahrheit und Wissenschaft bringen können.

Nachdem so die Remigischen Kanonen verschwunden sind, ist es vielleicht nicht überflüssig, die Sammlung, welcher Goldast diesen Namen andichtete und die er nur unvollkommen herausgeben konnte, noch näher zu betrachten: Ich habe sie in fünf verschiedenen Handschriften, aus dem Ende des 9ten oder aus dem Anfange des 10ten Jahrhunderts herrührend, entdeckt; nämlich zu St. Gallen im Cod. 614., zu Bamberg im Cod. 64., in Darmstadt im ehemaligen 118. Codex Coloniensis und zu München in den beiden ehemaligen Codd. Frisingensis. B. F. I. u. B. K. I. Von diesen sind Codex Coloniensis und Sangallensis, jener im Anfange und dieser am Ende, unvollständig, die übrigen indes enthalten die ganze Sammlung. Nach diesen dreien und nach dem Inhaltsverzeichnisse in der sanctgallischen Handschrift besteht sie aus 73 Kapiteln (die sanctgallische Handschrift zählt fälschlich 75), die sämtlich aus den falschen Decretalen folgender Päpste genommen sind: Clemens, Anacletus, Evaristus, Alexander, Sirtus I., Telesphorus, Hyginus, Pius, Anicetus, Soter, Victor, Zephyrinus, Calixtus, Urbanus (4 Kapitel), Anterus, Fabianus, Sirtus II., Cajus, Marcellus, Eusebius, Melchiades, Sylvester, Marcus, Felix II., Damasus. Der Cod. Colon. beginnt erst mit Zephyrin und Cod. Sangall. hört gegen das Ende des 3ten aus Urban entlehnten Kapitels auf, wie beim Goldast, hat aber nach seinem Inhaltsverzeichnisse auch die übrigen Kapitel gehabt. Ja nach Goldast's Aussage hatte diese Sammlung in der sanctgal-

lischen Handschrift noch Zusätze, die er dem Bischof Noting von Constanz beigelegt, die ihm aber sammt jenen fehlenden Kapiteln abhanden gekommen seyen. Wirklich haben alle übrigen Manuskripte noch Zusätze, aber keine Sylbe von Noting als deren Urheber. Diese Zusätze sind folgende: Auszüge aus Felix II. und aus Damasus; aus Gregorii I. epistola ad Constantiam Augustam und ad Secundum Inclusum; wieder aus Damasus; aus Gregorii I. epistola ad Syagrum et ceteros episcopos Galliarum; aus Augustini epistola ad Bonifacium und aus dessen Rebe de reddendis decimis. Daß diese Stücke wirklich Zusätze seyen und nicht ursprünglich zu der Sammlung gehörten, beweiset der Index des Cod. Sangall., der ihrer nicht erwähnt; ferner die Methode, welche in der Sammlung herrscht. • Denn die Auszüge werden aus den falschen Decretalen nach der Reihefolge der Päpste gemacht, der Verfasser würde also, nachdem er mit Damasus fertig geworden, nicht nochmals aus ihm und Felix II. excerptirt haben. Endlich kündigt sich gleich der Anfang dieser Stücke als Zusatz an; er lautet so: „*Incipiunt quaedam capitula ex epistola Felicis papae ad Athanasium etc.*”

Da unsere Sammlung in Frankreich und Italien nicht aufgefunden ist, in Deutschland hingegen sehr häufig gewesen seyn muß, so darf man daraus schon auf ihren deutschen Ursprung schließen. Dieses beweisen auch die Stücke, mit denen sie in Verbindung steht. Sie muß nach dem Alter der Handschriften am Ende des 9ten oder im Anfange des 10ten Jahrhunderts entstanden seyn. Die Stücke, welche ihr in den Manuskripten meist vorhergehen oder folgen, sind Nicolai I. epistola ad Carolum Archiepiscopum Moguntinum; derselben epistola ad Salomonem Constantiensem; Concilium Wormatiense 868.; Ratperi casus Sceti. Galli 883.; Concilium Triburiense 895. Sie kann also nicht vor 895 entstanden seyn, obwohl ihr erster Theil älter seyn

mag. Nun aber hat Codex Bambergens. gleich nach dem Inhaltsverzeichnisse Folgendes: „Complacuit igitur synodi Baiovariorum concilio, antiquitus de statu ecclesiastico tractantes et antiquas patrum institutiones renovantes noviterque inventas inserentes, festivitates annuales enumerare sanxerunt: Pascha videlicet primitus cum omni honore collendum etc.” und darauf folgen die Kanonen oder Excerpte. Unsere Sammlung ist also eine aus Pseudo-Isidor gezogene Kanonentreihe einer bairischen Synode. Doch war wahrscheinlich, auch nach den Worten der Synode, der chronologische Auszug schon vorhanden, und diesem fügte sie noch oben bezeichnete Zusätze als neue Excerpte hinzu. Nach Beendigung der Synode zu Trebur kam Papst Formosus nach Regensburg, wo er im October desselben Jahres 895 das Kloster des heiligen Emmeram feierlich einweihte ^{a)}). Dorthin begaben sich gewiß viele Bischöfe und wohnten der feierlichen Versammlung der bairischen hohen Geistlichen bei. Wäre es nun zu verwundern, wenn hier unsere Sammlung in das Daseyn getreten wäre? Außerdem, daß man dem Papste durch Erhebung von Decretalsentzen zu Kanonen schmeicheln möchte, hatte man das durch in der Kürze fast alles das beisammen, worüber kurz vorher zu Trebur lange und breite Berathungen angestellt waren. Durch die Unwesenheit vieler Bischöfe des Reichs zu Regensburg, denen die Kanonen mitgetheilt wurden, kam die Sammlung in mehrere Bibliotheken und daher findet sie sich noch jetzt in der Schweiz, in Franken, Baiern und am Niederrhein. Auch Noting von Constanz, der damals lebte, mußte sie empfangen haben. Regino von Prüm († 915.) hat sie ebenfalls gehabt.

Somit glaube ich über die ehemaligen Remigischen Kanonen für jetzt genug gesagt und jedem Unbefangenen

a) Cf. Eichhorn episcopatus Curiensis p. 45.

die Wahrheit deutlich dargelegt zu haben, ich mache jedoch zum Schlusse noch auf eine bald erscheinende Abhandlung eines jungen talentvollen Katholiken, Namens Kunstmann, aufmerksam, der darin auch diesen Gegenstand besprechen wird.

3.

Ueber die
richtige Auffassung der Worte Pauli 1 Thess. 5, 21 f.
durch Berücksichtigung eines Ausspruchs, der unserm
Herrn zugeschrieben wird:
γινεσθε δοκιμοι τραπεζῖται.

Von

M. F. M. A. Hänsel,
Pastor zu St. Georgen in Leipzig.

Der Verfasser gegenwärtigen Aufsatzes findet nichts weniger als ein Vergnügen daran, Luther's meisterhafte Uebersetzung der Bibel zu tadeln; aber er gehört auch nicht zu jenen abergläubischen Verehrern L.'s, die an ihm und seinen Werken gar nichts zu tadeln finden. Luther's Uebersetzung hat ihre Mängel, wer kann es leugnen? Hört sie aber deshalb auf, ein Meisterwerk zu seyn? Luther hat manchmal den Sinn der heil. Schriftsteller nicht getroffen. Wird ihm aber dadurch das Verdienst geschmäler, welches er sich um sein Volk, welches er sich um Alle, welche die heil. Schrift nur in deutscher Sprache lesen können, erworben hat? Mich verwahrend demnach gegen

den Vorwurf der Geringsschätzung Luther's und seiner Bi-
belübersetzung, beginne ich diesen Aufsatz, der, zum Theil
wenigstens, den Zweck hat zu zeigen, daß Luther an einer
Stelle, und zwar des Neuen Testaments, wo er sonst
weniger als im Alten geirrt hat, den Sinn des h. Schrift-
stellers offenbar nicht getroffen hat. Es ist diese die Stelle
1 Thess. 5, 22.:

ἀπὸ παρτὸς εἰδούς πονηροῦ ἀπέχεσθε.

Dies hat L., wie bekannt, übersetzt: meidet allen bösen Schein, L. ist aber nicht der einzige, der also übersetzt hat. Die franzöf. Uebersetzung von David Martin lautet eben so: abstenez-vous de toute apparence de mal. Die englische: „abstain from all appearance of evil. Auch Erasmus hat die Worte so verstanden, wie Luther, welches aus seiner Umschreibung hervorgeht: *A malis sic oportet abhorrire, ut ab iis etiam abstineatis, quae mali speciem prae se ferunt.* Wolf in curis ad h. l. scheint sich nur zu dieser Uebersetzung hinzuneigen, wenigstens hält er sie für eben so zulässig, als die andere: „enthaltet euch von jeder Art des Bösen.“ Er sagt nämlich: *dupliciter haec accipi possunt, nempe, ut vel externa species, quae mali suspicionem concitare possit, vel omne mali pravique genus evitari debere dicatur.* Nachdem er die Freunde der letzten Uebersetzungsart angeführt hat, fügt er hinzu: *nec altera expositio, quae speciem mali infert, fundamento destituitur.*

Allein was hier W. behauptet, und mit einer Stelle aus einem Briefe des Apollonius in den Werken des Philostratus p. 407. ed. Olear. beweisen zu können glaubt, das ist es eben, was ich schlechterdings leugnen muß. Die Uebersetzung: meidet allen bösen Schein, ist durchaus nicht zulässig, und man braucht nicht blos, wie Koppe, zu sagen: *quod linguae rationes (hanc interpretationem) vix permittunt.* Es wird hier dem Worte *εἰδος* eine Bedeutung

angedichtet, die es nicht hat. Ich halte es für nöthig, vor allen Dingen über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *εἰδος* etwas zu bemerken.

Εἰδος hat folgende Bedeutungen: 1) Art, dem Geschlechte entgegengesetzt. 2) Form, der Materie entgegen gesetzt. 3) Ansehen, Gestalt, zuweilen mit dem Nebenbegriffe der Schönheit, schöne Gestalt. 4) Schauen des Angesichts, dem Glauben entgegengesetzt.

Die letzte Bedeutung ist die seltenste. Mir ist keine Stelle weiter bekannt, wo sie vorkäme, als 2 Kor. 5, 7. διὰ πλοτεως περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἰδούς, welches Theophilakt erklärt: wir erkennen Gott hier nicht von Angesicht zu Angesicht. Jedoch scheinen die Lxx. das Wort eben so gebraucht zu haben, in der Stelle, auf welche P. anzuspiesen scheint, 4 Mos. 12, 8., wo die Lxx. übersezten: στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἰδει καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων. Im Hebräischen steht תְּמִימָה.

Die Bedeutung Nr. 1. ist außer allem Zweifel. Man sehe z. B. die den Kategorieen des Aristoteles vorangestellte Einleitung des Porphyrius Kap. 2.: λέγεται εἰδος τὸ ὑπὸ τὸ ἀποδοθὲν γένος· καθ' ὃ εἰδώδημεν λέγειν τὸν μὲν ἀνθρώπου εἰδος τοῦ ζῶον, γένοντος τοῦ ζῶον· τὸ δὲ λευκὸν τοῦ χρώματος εἰδος· τὸ δὲ τρίγωνον τοῦ σχήματος εἰδος. Clemens Alex. Strom. VI. p. 655. τὴν εἰς εἰδῆ τῶν γενῶν διαλέξειν.

Die Bedeutung Nr. 2. kommt z. B. beim Gregor von Nazianz vor, in der Rede auf den neuen Sonntag (εἰς τ. νεωὴν κυριακὴν, Sonntag nach Ostern) p. 234. 6. ed. Ald., wo er davon redet, daß Gott das Licht eher geschaffen habe, als die Sonne, und die Bemerkung macht: bei den übrigen Dingen schuf Gott erst die Materie, ὥλη, dann die Form, *εἰδος*, hier aber auf eine wunderbarere Art erst die Form und dann die Materie: ἐνταῦθα τὸ εἰδος τῆς ὥλης προὔπεστησατο.

Die 3te Bedeutung ist auch sehr häufig. Ich will nur auf eine Stelle der griech. Uebersetzung des A. T. und im R. T. auf Luk. 3, 22. Kap. 9, 29. Joh. 5, 37. aufmerksam machen. Die Alexandriner übersetzen Jes. 53, 2. 3. so: οὐκ ἐστιν εἰδός αὐτῷ οὐδὲ δοξά· καὶ εἰδούει αὐτὸν, καὶ οὐκ εἰχεί εἰδός οὐδὲ καλός, ἀλλὰ τὸ εἰδός αὐτοῦ ἄτι-
πον. Im Hebr. steht ρώμη und πράγμα.

Dass nun aber εἰδός auch Schein bedeuten sollte, der Wirklichkeit entgegengesetzt, dafür müssten, wenn es sollte angenommen werden, andere Stellen beizubringen seyn, als die von Wolf aus Apollonii ep. 71. und 72. angeführte, wo σχῆμα καὶ εἰδός ἀνθρώπων vorkommt, und wo ὀρούμη und εἰδός einander entgegengesetzt werden. In beiden Stellen hat εἰδός offenbar nicht die Bedeutung Schein, sondern: Gestalt, Ansehn, und Olearius bemerkt richtig zu der ersten Stelle: externum habitum et gestum notari putem, qui suus singulis est gentibus. Galli dicunt la mine.

Schon aus einem sprachlichen Grunde kann also die lutherische Uebersetzung der fraglichen Worte nicht statt finden. Sie paßt aber auch nicht in den Zusammenhang. Offenbar nämlich redet der Apostel nicht in lanter abgerissenen Sätzen von V. 16. bis 23., sondern allemal zwei, drei dieser Sätze beziehen sich auf einander. So V. 16—18. die drei Sätze: allezeit seyd fröhlich, unaufhörlich betet, in allen Dingen danket. Von dem Beten ohne Unterlass hängt das allezeit Fröhlichseyn ab; Dankfahrung aber ist eine Art des Gebets. So V. 19, 20. die zwei Sätze: den Geist dämpfet nicht, die Weissagungen verachtet nicht. Unter dem πνεύμα scheint hier nämlich das mit Jungen reden zu verstehen zu seyn, welches der Ap. auch im 1. Br. an die Kor. Kap. 14. mit der Prophetie vergleicht. Wie dort seine Meinung ist, daß die eine Gabe neben der andern bestehen, und nicht um der einen willen

• die andere vernachlässigt werden soll, so ist das seine Meinung auch hier. Die gleiche Bewandtniß hat es nun auch mit den drei Sätzen W. 21. 22. Sie hängen unter sich zusammen, und eine Erklärung, die sie von einander losreißt, kann nicht die richtige seyn. Um nur von dem Zusammenhange des zweiten und dritten Satzes zu reden, so beziehen sich *κατέχειν* und *ἀπέκεισθαι*, *τὸ καλὸν* und *τὰ τονηγὸν* *εἶδος* auf einander. Was wäre dies nun aber für ein Zusammenhang, wenn man übersetzen wollte: das Gute behaltet, allen bösen Schein meidet. Was soll hier der Schein, da in dem vorhergehenden Sage von dem wirklich Guten die Rede ist? Dem wirklich Guten kann auch nur das wirklich Böse, nicht der bloße Schein des Bösen entgegengesetzt werden.

Offenbar ist also die andere von Wolf angeführte mögliche Uebersetzung der Worte des Ap. durch: vermeidet jede Art des Bösen! vorzüglicher. Allein man darf nicht meinen, wie Koppe meint, daß *τονηγὸν* hier als Neutrumb und substantivisch zu nehmen sey. Der Ap. redet hier nicht von einem *εἶδος τονηγοῦ*, von einer Art des Bösen, sondern von einem *εἶδος τονηγόν*, von einer bösen Art und in so fern hat die Bulg. sehr richtig übersetzt: ab omni malis specie abstinet: vos. Die richtigste und sprachgemäßste Uebersetzung ist also: enthaltet euch von jeder bösen Art. Allein nun ist immer noch die Hauptfrage übrig; warum gebraucht hier der Apostel das Wort *εἶδος*? warum sagt er nicht geradezu: enthaltet euch von allem Bösen? Ich habe bis jetzt bei keinem der Ausleger, welche ich nachgelesen habe, hierüber eine Erklärung gefunden. Wenn der Apostel von bösen Arten redet, so muß er auch ein böses *γένος* im Sinne haben. Welches ist nun dieses *τονηγὸν γένος*, von dem jede Art man von sich fern halten soll? Dies hat kein Ausleger angegeben, und kann auch keiner angeben, wenn er nicht gleich bei dem Worte

δοκιμάζειν bemerkt, daß der Apostel dieses Wort hier in seiner eigentlichen Bedeutung nimmt. Es muß also nun mehr über die eigentliche Bedeutung des Wortes δοκιμάζειν etwas bemerkt werden.

Δοκιμάζειν heißt die Wachtheit, τὴν δοκιμήν, τὸ δοκίμιον, einer Sache untersuchen, und wird ganz eigentlich von dem gesagt, was die Wechsler, τραπεζῖται, oder, wie sie auch heißen, ἀργυρογνῶμονες (Aristot. Rhetor. I, 15.), ἀργυραρμοιστοὶ Clemens Al. Strom. I. VI. p. 655. Philo d. iudice am Ende. Theocr. im 12ten Idyll. am Ende.), δοκιμασται (s. Ioach. Camerar. historia rei numariae p. 280, u. vgl. Lxx. Ierem. VI, 27. δοκιμαστὴν δέδωκά σε ἐν λαοῖς δεδοκιμασμένοις) thun, da sie das ihnen dargereichte Geld untersuchen, ob es ächt (δόκιμον, probum) oder unächt, falsch (ἀδόκιμον, αἰβδηλον [über αἰβδηλον vgl. die von Ruhnken zu Timaei lex. Platon. s. h. v. angeführten Stellen, und außerdem Theognis v. 121 sqq. Demosth. adv. Leptin. am Ende], παράσημον, reprobum) ist, und das ächte annehmen, behalten (κατέχουσι), das unächte aber zurückweisen (ἀπέχονται ἀπ' αὐτοῦ), verwerfen (ἀποδοκιμάζουσι, auch κατακιβδηλεύουσι).

Es wird nöthig seyn, diese eigentliche Bedeutung von δοκιμάζειν und ἀποδοκιμάζειν mit einigen Stellen aus Prosa-scribenten und aus der griech. alexandrin. Uebersezung des A. L. zu beweisen. Bei Arrian. Epictet. III, 3. zu Anf. kommt vor: τὸ τοῦ Καίσαρος νόμισμα οὐκ ἔστιν ἔποδοκιμάσαι τῷ τραπεζίτῃ. Bei Theophrast. charact. III, 3. wird von dem ἄρχοικος gesagt, ὅτι ἀργύριον παρὰ τοῦ λαβὼν ἀποδοκιμάζει, λαμ λυπρὸν εἶναι (λέγων), wenn er von Jemandem Geld empfangen hat, so verwirft er es, sagenb, es sey zu gering (nimis tenuem esse pecuniam). Plutarch. Sympos. V, Qu. 7, §. 4. ἐν γε πρότερον εὐτὰ δοκιμάσωμεν ἔστι γὰρ ὅ τι τοῦ λόγου καταψευσται αἰβδηλον. Derselbe περὶ παιδῶν ἀγωγ. c. 7.

sagt, diejenigen Aeltern wären werth angespucht zu werden, welche ποινὴ δοκιμάσαι τοὺς μέλλοντας διδάσκειν — ἀνθρώπους ἀδοκίμους καὶ παρασήμους ἐγχειρίζουσι τοὺς παιδας. Sokrates beim Laert. II, 34. sagt, in Bezug auf die Menge, die nicht der Rechte werth ist, ὅμοιον, εἰ τις τετράδραχμον ἐν ἀδοκιμάξων τὸν ἐκ τῶν τοιούτων σωρὸν ὡς δόκιμον ἀποδέχοιτο. Die Lxx. Ier. VI, 30.: ἀργύριον ἀποδεδοκιμασμένον καλέσατε αὐτοὺς, διτι ἀπεδοκιμασεν αὐτοὺς κίριος, vgl. auch V. 27. Dieselben übersetzen Zachar. 11, 13. also: καὶ εἴπει κυριος πρός με κάθες αὐτοὺς (die 30 Silberlinge) εἰς τὸ χωνευτήριον, καὶ σκέψομαι, εἰ δόκιμόν ἔστιν, ὃν τρόπον ἐδοκιμάσθη ὑπὲρ αὐτῶν

Ebenso, wie das griech. δοκιμάζειν und ἀποδοκιμάζειν, wird das lat. probare und improbare (reprobare) gesagt. Ulpian. I. VII. Sicuti argentarius et numularius idem sunt, ita ad numularios spectasse, pecuniam probare vel improbare.

Für δοκιμάζειν wird auch gesagt διαγιγνώσκειν und διακρίνειν. Xenoph. Memorab. III. c. 1. §. 9. διαγιγνώσκειν τό τε καλὸν καὶ τὸ κίβδηλον. Herod. VII. c. 10. §. 1. τὸν χρυσὸν τὸν ἀκήρατον, αὐτὸν μὲν ἐπ' ἑσυτοῦ οὐ διαγιγνώσκομεν, ἐπεὰν δὲ παρατριψωμεν ἄλλῳ χρυσῷ, διαγιγνώσκομεν τὸν ἀμεινω. Ebenso Isocrat. ad Demonic. 9, 5. Aristot. Rhetor. I, 15. ὥσπερ ἀργυρογάμων δικριτῆς ἔστι, ὅπως διακρίνῃ τὸ κίβδηλον δικαιον καὶ τὸ ἀληθές (welche Stelle Philo de iudice gegen das Ende nachgeahmt zu haben scheint). Athanas. in epist. ad Serap. T. I. p. 196. ὡς δόκιμοι τραπεζῆται διακρίνωμεν.

Wenn also Paulus spricht: πάντα δοκιμάζετε, so ist der Sinn seiner Worte dieser: macht es wie erfahrene Wechsler, welche alle Münzen, die ihnen dargereicht werden, prüfen, ob sie ächt sind oder nicht. Und nun ist es

merkwürdig, daß wirklich einige Kirchenväter behaupten, Paulus habe hier geschrieben: *γνωσθε δόκιμοι τραπεζίται,* *τίταρα δοκιμάζοντες, τὸ καλὸν κατέχετε* u. s. w. Andere Väter führen die Worte γ. d. τρ. als einen Ausspruch des Herrn selbst an. Von vielen Stellen der Väter, in welchen dieser Ausspruch angeführt wird (s. Fabric. cod. pseudopigr. N. T. T. I. p. 330. u. T. III. p. 524.) sollen hier nur einige wenige angeführt werden.

Die Stellen der Kirchenväter, worin sie diesen Ausspruch erwähnen, sind von verschiedener Art. In einigen wird er im Allgemeinen und unbestimmt als ein Ausspruch der heiligen Schrift angeführt. In andern wird er dem Herrn selbst zugeschrieben. Wieder in andern wird er ein apostolischer Ausspruch genannt. Endlich sind auch solche, wo er ausdrücklich dem Apostel Paulus zugeschrieben und mit der Stelle 1 Thess. 5, 21. 22. in Verbindung gebracht wird.

Beispiele der ersten Art: Clemens von Alex. Strom. I. I. p. 354. Die Schrift, indem sie will, daß wir solche Dialektiker werden, ermahnt: *γνωσθε δόκιμοι τραπεζίται, τὰ μὲν ἀποδοκιμάζοντες, τὸ δὲ καλὸν κατέχοντες* (wiewohl diese Stelle schon denen zugezählt werden könnte, wo der Ausspruch dem Paulus zugeschrieben wird). Ferner in der constitut. apost. II, 36. heißt es: *τοῖς λεγοῦσιν ἐπερράπη κρίνειν μόνοις, ὅτι εἰρηταὶ αὐτοῖς κρίμα δίκαιον κρίνετε. Καὶ πάλιν γνωσθε δοκ. τραπεζίται.*

Beispiele der zweiten Art. Hieronymus in epist. ad Minerdiū et Alexandrum sagt, er höre gern jenes Wort des Apostels: prüfet Alles; was gut ist, behaltet, und die Worte des Heilands: estote probati nummularii. Hieronymus folgt hierin ganz dem Origenes, der auch das Gebot Jesu: werdet echte Wechsler, und die Lehre Pauli: prüfet Alles u. s. w. zwar unterscheidet.

det, aber doch zugleich aufs Engste verbündet. Coniect. in Ie. p. 208. E. ed. Col. Io. Cassian. collat. I. c. 20. ut officiantur secundum praeceptum domini probabiles trapezitae. Der selbe collat. II. c. 9. secundum illam evangelicam parabolam, qua iubentur fieri probabiles trapezitae. Cäsarius quaest. 78. ὁ τῶν ὅλων θεὸς τῶν οἰκετῶν ἐπισφραγίζει τὰ φήματα, ἐν εὐαγγελίοις φησί· γίνεσθε τραπέζιται δόκιμοι. Auch ein Ketzер, Apelles, beim Epiphan. haer. 24. od. 44. p. 167. ed. Basil. beruft sich auf jenen Ausspruch als auf etwas, das Christus im Evangelio gesagt habe. Auf eine eigenthümliche Art drückt sich Soocrates H. E. III, 16. aus: Christus und sein Apostel ermahnen uns, gute Wechsler zu werden, so daß wir Alles prüfen und das Gute behalten.

Beispiele der dritten Art. Dionysius von Alexandria bei Euseb. H. E. VII, 7.: ich nahm das Gesicht an (welches mir gebot, die Schriften der Ketzter zu lesen) als ein solches, welches übereinstimmt mit dem apostolischen Bilde, der den Stärkern zuruft: γ. δ. τρ.

Beispiele der vierten Art. Diese finden sich sehr häufig. Origenes in der 3ten Homilie über Levit. (sie sind blos noch lateinisch vorhanden): est ergo quaedam pecunia proba (ἀργυρίου δόκιμον), quaedam vero reprobata (ἀδόκιμον). Propterea apostolus velut ad probabiles trapezitas: probantes, inquit, omnia, quod bonum est, obtinentes. Vergl. noch eine sehr schöne Stelle desselben Origenes in der 34sten Homilie über Matthäus, wo er die Zuhörer mit den Wechslern vergleicht, die Alles prüfend das Gute behalten. Diese Stelle hat Chrysostomus nachgeahmt, T. V. Opp. in V. T. p. 844. ed. Francof. (s. unten). Basilios d. Gr. über den Anfang der Sprichwörter p. 182. ed. Cornar.: ὡς δόκιμος τραπέζιτης, τὸ μὲν δόκιμον καθέξει, ἀπὸ δὲ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀφέξεται. Athanassius T. II. Opp. p. 662.: ὡς δόκιμοι τραπ. τὸ καλὸν ἐκλεξώμεθα, ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπεχόμενοι.

Yrill von Alexandrien an drei Stellen, die Guicer Observ. sacr. p. 142 sqq. anführt, behauptet ausdrücklich, daß dies ein Ausspruch des Apostels Paulus sey und führt die Stelle 1 Thess. 5, 21. also an, daß er die Worte voranstellen läßt: *y. d. το.*

Es entsteht nun die Frage: ist dieser Ausspruch selbst, den die patres so oft anführen (obgleich Fabric. l. c. viele Stellen angibt, so kommt er doch noch in mehrern vor) in ἀριτα δόκιμον oder ἀδόκιμον? sollen wir ihn κατέχειν oder ἀποδοκιμάζειν? Möge es uns gelingen, auch hier als δόκιμοι τραπεζίται zu verfahren. Es gibt der Meinungen viele über diesen Ausspruch. Einige haben gemeint, aber sehr unwahrscheinlich, dieser Ausspruch sey los aus dem Gleichnisse unsers Herrn von den Talenten Matth. 25, 14 ff. entlehnt. Denn in diesem Gleichnisse werden zwar wol B. 27. τραπεζίται erwähnt, aber nicht solche, welche prüfen, ob das ihnen dargereichte Geld echt oder unecht ist. Sie werden gar nicht als handelnd dargestellt. Jenes Gleichnis bezweckt etwas ganz Anderes, als was in dem Ausspruch *y. d. το.* enthalten ist. Und woher käme es doch, daß in den vielen Stellen der Ausspruch immer mit denselben Worten geschieht (wobei zu bemerken, daß bei τραπεζίται n i e, ein Paar zweifelhafte Stellen abgerechnet, ein ander epitheton steht, als das erste δόκιμον, worauf so viele verschiedene Schriftsteller zwis nicht gekommen seyn würden, wenn es nicht seinen geschichtlichen Grund hätte), wenn nur auf jenes Gleichnis angespielt würde? Andere haben gemeint, das dictum sey aus einem apokryphischen Evangelium, z. B. dem der Nazarener, entlehnt. Dieser Meinung waren Usserius und Salmasius. Allein dies ist eine ganz ungegründete Vermuthung. Mir hat sich aus der Betrachtung der verschiedenen Stellen, wo der Ausspruch angeführt wird, und en verschiedenen Anführungsarten Folgendes als höchst wahrscheinlich dargestellt:

- 1) Unser Herr hat diese Worte *πλεόδε δόκιμοι τραπέται* wirklich gesagt. Sie enthalten seiner nichts Unwürdiges. Sie stehen aber in keinem näheren und unmittelbaren Zusammenhange mit dem Matth. 25. vor kommenden Gleichnisse von den Talenten.
- 2) Paulus hat diesen Ausspruch unsers Herrn im Sinne gehabt, als er die Worte schrieb, die 1 Thess. 5, 21. 22. stehen. Der Ausspruch ist also zwar nicht in den Tert des Paulus einzurücken, wohl aber ist er bei der Erklärung der Worte des Apostels zu benützen, ja eine richtige Auffassung dieser Worte ist nur dann möglich, wenn man sich dabei an jenen Ausspruch des Herrn erinnert.

Paulus gebraucht also hier *δοκιμάζειν* in der eigentlichen Bedeutung, wo es von dem gesagt wird, was die Wechsler thun. Er ermahnt die Christen zu Thessalonich, die ihnen dargebotenen Lehren zu prüfen. Freilich kann das nicht ein Feder. Ein Ungläubiger, ein Unbekehrter kann es nicht. Wenn ein Wechsler blind wäre, wie könnte der prüfen? Die geistlich Blinden können auch nicht prüfen. *Ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέξεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ*. Aber die thessal. Christen waren nicht *ψυχικοί*, sondern *πνευματικοί*. Sie konnten *πνευματικὰ συγκρίνειν*. Sie konnten *δοκιμάζειν τὰ πνεύματα*, si *ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν*. Sie waren nicht geistig blind. Paulus gibt ihnen ein herrliches Zeugniß Kap. 1. V. 5.: „unsrer Evangelium ist bei euch gewesen nicht allein im Wort, sondern in der Kraft und im heiligen Geiste und in großer Gewißheit.“ Den thessal. Christen konnte also Paulus zurufen: Alles prüfet! Er hatte unmittelbar zuvor die *προφῆτες* erwähnt. Es gibt wahre, aber es gibt auch falsche Propheten. Auch den Thessalonichern konnten sich falsche Propheten mit falschen Lehren, wie mit falschen Münzen, nähern. Denn falsche Lehren sind falsche Mün-

a. Das Bild des Herrn steht nicht darauf, um mit Drinnen zu reden. Darum ermahnt Paulus: Alles, was ich als gute Münze dargeboten wird, das prüfet. Das ute, τὸ καλὸν, die gute Münze, was wirklich göttliche Jahrheit ist, was euch ein ἀληθινὸς χρονίτης darbietet gl. Basilus M. Opp. p. 182, wo er das καλὸν in unserer Stelle durch δόκιμον erklärt), das behaltet. Vor der falschen Münzsorte aber hütet euch, ἀπὸ παρός λους πονηροῦ ἀπέχεσθε, d. h. alle falsche Lehre weiset rück.

Eldos bedeutet also hier Münzsorte. Das γένος ist so Geld, Münze. Hütet euch vor jeder schlechten Art (appl. Münze). Dass εἰδος so gebraucht wird, von Münzen, ist leicht zu beweisen. Hesychius: κόλλυβιστής, απεξέτης κόλλυβος γάρ εἰδος νομίσματος. Theophyl. in p. XI. Marci: κόλλυβος εἰδος λεπτοῦ νομίσματος καλῶν. Gerade so wird auch das lat. species gebraucht. Das hat Vulg. ganz richtig übersetzt ab omni mala specie stinete vos; viel richtiger als Beza: ab omni mali specie. Ist es doch selbst im Deutschen gebräuchlich geworden, gewisse Münzen Species zu nennen. Für ἀργύριον νηροῦ εἰδούς sagen übrigens die Griechen auch ἀργυροῦ κόμματος. Dieses πονηροῦ κόμματος wird nun auch auf Menschen übergetragen: ἀνθρώπος πονηροῦ κόμματος. s. Aristoph. Plut. v. 863. προσέρχεται γάρ τις κακῶς ἄττων ἀνήρ. "Εοικε δ' εἶναι τοῦ πονηροῦ κόμματος. "x Schol. bemerkt, die Metapher sey angenommen von falschen Münzen (κίβδηλα νομίσματα). Erasmus in igitur p. 800. ed. Manut. Coll. Rhodigin. lect. ant. X, 2. 432.

So wird denn nun also freilich in dieser Stelle vorrmeidung des bösen Scheines nicht gewarnt. Was aber nicht geschieht, geschieht ja doch unleugbar an einer dern Stelle. Wir sollen — ermahnt der Apostel Röm. 17. — προνοεῖσθαι καλὰ ξυπνίου πάντων ἀνθρώπων.

Was ist das anders, als: wir sollen allen bösen Schein meiden? vgl. auch Röm. 13, 13. εὐσχημόνως περιπατήσωμεν.

Es ist noch etwas zu bemerken über das epitheton δόκιμοι von τραπεζίται. Knapp zu 1 Thess. 5, 21. behauptet, bei Cyrill von Alexandrien stehe γίνεσθαι φρόνιμοι τραπεζίται. Allein in den von Suicer observv. saec. p. 142 und p. 143. angeführten Stellen aus Cyrill. steht zwei Mal δόκιμοι und nur ein einziges Mal φρόνιμοι, in allen andern Stellen anderer Kirchenväter aber steht allemal δόκιμοι, bei Niceph. Call. C. 26., der den Socr. H. E. III, 16. ausschreibt, steht λόγιμοι, im latein. probati ob. probabiles. Dieses ist also ohne allen Zweifel die richtige und ursprüngliche Lesart, wenn bei einem ḥῆμα ἀγαροφον von einer Lesart die Rede seyn kann. Hat der Herr diese Worte gesagt, so hat er auch gewiß gesagt δόκιμοι, nichts anderes. Die Tradition bleibt sich in diesem Sinne immer gleich. Was sind nun aber δόκιμοι τραπεζίται? Echte Wechsler d. h. so viel als erfahrene, bewährte, die ihr Handwerk wohl verstehen. Es beziehen sich nun auch sehr schön auf einander das adiect. δόκιμος und das verbum δοκιμάζειν. Ob τραπεζίται ob δόκιμοι δοκιμάζονται. Dieses schöne Wortspiel lässt sich im Deutschen nicht so gut ausdrücken; man wollte denn sagen: die bewährten Wechsler bewähren; oder: die erprobten Wechsler erproben. Vergl. Röm. 16, 9., wo Paulus einen gewissen Apelles τὸν δόκιμον τὸν Χρυστὸν nennt.

Ich schließe mit einer schönen Stelle aus Chrysostomus, in der er auch den in dieser Abhandlung besprochenen Ausspruch anführt, und welche zugleich zeigt, wie trefflich die Kirchenväter jenen Ausspruch zu benutzen verstanden haben. Die Stelle ist aus derjenigen Homilie des Chrysostomus, in welcher er den Grund angibt, warum zu Pfingsten die Apostelgeschichte vorgelesen wird, und steht

in der Frankfurter Ausgabe der Werke des Chr. T. V.
p. 844.

Nachdem er die Stelle Matth. 25, 27. angeführt hat, setzt er hinzu: warum hat euch (die Zuhörer) Gott Wechsler genannt? Er lehrt hiermit Alle, daß sie denselben Eis-ter bei der Prüfung des Vorgetragenen beweisen sollen, welchen jene beweisen bei Untersuchung der Münzen. Demn wie die Wechsler das falsche und unechte Geld auswerfen, das echte aber und gute (vryēg) annehmen, und das unechte von dem echten unterscheiden: so mache du es auch, und nimm nicht jede Lehre an, sondern die unechte und verbotene wirf von dir weg, die gesunde aber und heilbringende geleite in dein Inneres. Denn auch du, auch du hast Wage und Gewicht, nicht von Erz und Eisen bereitet, aber in Reue schheit und Glauben bestehend, und dadurch prüfe jede Lehre. Denn deshalb spricht er: werdet bewährte Wechsler, nicht daß ihr auf dem Markte stehen und das Geld zählen, sondern daß ihr die Lehren prüfen sollt mit aller Sorgfalt. Darum spricht auch der Apostel Paulus: prüset Alles, das Gute allein aber behaltet.

In diesen Worten des Chrysostomus ist zu bemerken:

- 1) daß er den Ausspruch: werdet bewährte Wechsler, zwar mit dem Gleichnisse Matth. 25. in Verbindung bringt; aber von demselben deutlich unterscheidet. Das φνοι ist unbestimmt, wie oft bei Chrysostomus, wenn er Aussprüche des göttlichen Wortes anführt. Es kann heißen: der Herr sagt, aber auch allgemeiner: die Schrift sagt. Jedenfalls aber betrachtet er die Worte als einen göttlichen Ausspruch, mag er ihn nun wirklich gelesen haben oder nicht.
- 2) daß er diesen Ausspruch auch von den Worten des Apostels Paulus unterscheidet, und also Paulus nicht für den zu halten scheint, der diesen Ausspruch zuerst gethan hat.

Zu 1 Thess. 5, 21 f. ist Chrysostomus ziemlich kurz umwähnt nichts von jenem *πλεοδός δόκιμοι τραπεζῆται*. sagt blos: „Von aller bösen Art enthaltet euch,” von der oder jener, sondern von aller, daß ihr mit fung unterscheidet Falsches und Wahres, und von j euch enthaltet, dieses festhältet. Denn so wird jenes gehaft, dieses eben so stark geliebt werden, wenn nichts oberflächlich und ohne Prüfung, sondern Allei Genauigkeit thun.

R e c e n s i o n e n.



n Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen
Seele im Lichte der speculativen Philosophie.
Karl Friedrich Götschel. Eine Ostergabe.
n 1835. Düncker u. Humblot. XXII. 272 S. gr. 8.

vorliegende Schrift des rühmlich bekannten und
Ref. aufrichtig verehrten Berf. mit seiner schon
diesen „Studien“ besprochenen Recension der
jenen Schrift: „Die neue Unsterblichkeitslehre,“ in
drücklichen Zusammenhänge stehe, erfahren wir
ebst nicht; es wird in ihr jener Recension mit
Vorte gedacht, und auch die Richter'schen Schriften
ohne ausdrückliche Nennung, höchstens nur im
en berücksichtigt. Eben so wenig kann man sie
Erwiderung der Schriften Fichter's und des Ref.
Führung des dort angespönenen Hadens der Un-
ansehen. Jene Schriften werden zwar (S. 221 ff.)
und ihrem Sinne und Inhalte nach färzlich be-
aber nur in der Absicht, sie in die geschichtliche
losophischer Beweisversuche für die Unsterblich-
keit-Gesetz und Ordnung der Berf. gefunden zu ha-
t, einzurangiren, nicht aber, an sie die eigene
nung anzuknüpfen. Nur an einer Stelle (S. 136 ff.)
der Berf., doch ohne ihn zu nennen, dem Fich-
terwurfe gegen die Identität seiner Lehre mit-
schen; aber auch hier lässt er die Polemik, der er
ampt abhold zeigt, gar bald wieder fallen. Richt-

im kriegerischen, sondern im priesterlichen Gewande will er sein Werk vor das wissenschaftliche Publicum, welches er sich gern als eine Gemeinde der Gläubigen denken mag treten lassen. Auch er liebt es, seine Rede an eine durch die Zeit gegebene Veranlassung anzuknüpfen; aber es ist nicht eine litterarische Zeitscheinung, die er dazu wählt; es ist die jährige Wiederkehr des alten Kirchenfestes der Auferstehung, welchem er dadurch eine würdigere Feier, als sie ihm leider meist in unserm Zeitalter zu Theil wird, zu bereiten gedenkt. Schon auf dem Titel ist das Buch als eine Festgabe angekündigt, und die Stelle des Vorworts vertritt eine Rede zum Ostermorgen, welche, fast in der Weise des alten Tauler, die einfachen Worte der evangelischen Erzählung von dem Steine, der vom Grabe gewälzt ward, um dem Auferstandenen Raum zu geben, in einer sinnreichen Allegorie umdeutet. Wir erkennen gern und freudig den milden Geist einer edlen Frömmigkeit, da uns aus dieser Festrede entgegenweht; aber wir müssen leider fürchten, daß dieselbe bei manchen Lesern dem Buche mehr schaden, als nützen wird, da sich das Vorurtheil gegen die Bereinbarkeit einer echt wissenschaftlichen Habtung mit dem Tone der Erbaulichkeit, wie man es nennt, nicht so leicht überwinden läßt.

Der Zweck und Inhalt des Buches selbst ist ein sehr umfassender. Nicht, wie man aus dem Titel schließen könnte, eine bloße Kritik der vorhandenen Beweisversuch für die Unsterblichkeit wird von dem Verf. beabsichtigt, sondern er knüpft an diese Kritik, mittelst einer Methode, die der Schule, zu der er sich bekannt, eigentlichlich ist, die positive philosophische Theorie über die Seele und ihre Unsterblichkeit vergestalt an, daß dieselbe uns nicht als die Lehre eines einzelnen philosophischen Systems, sondern als das Gesammtresultat und als der Inbegriff der philosophischen Forschung aller Zeiten und aller wissenschaftlichen Schulen über diesen Gegenstand geboten wird. Dies

unstreitig ein großes und schweres Wagniß. Das Buch
ist sich hiernach nicht, wie die meisten andern Schriften
in speculativem Gehalte, die neuerdings diesen Gegen-
stand behandelt haben, für einen bloßen Versuch oder Bei-
g., nur die Andeutung eines neuen und eigenthümlichen
Sichtspunctes beabsichtigend, sondern es tritt mit dem
Spruche, seinen Gegenstand zu erschöpfen und über ihn
zuschließen, auf. Dem Vorwurfe der Unmaßung und
gebührlichen Selbstvertrauens, der ihn hiernach zu treffen
einen könnte, entzieht sich Hr. Göschel durch die Beschei-
theit, mit welcher er nicht nur die einzelnen Gedanken
in sämmtlich schon in ältern Philosophen und Dichtern
oder findet und diesen davon die Ehre gibt, sondern auch,
streitig noch ein größeres Werk der Selbstverleugnung,
s. Verdienst der Zusammen- und Zurechtstellung jener
Gedanken, ihrer Anordnung und Unterordnung unter
n. leichten höchsten und allein eigentlich entscheidenden
Sichtspunct, von sich ablehnt und einem andern
entfernt, — sonderbarer Weise einem Solchen, in wel-
tem fast alle Andern, außer ihm und einigen gleich-
artmäckigen Anhängern, das gerade Gegentheil jenes an-
blich entscheidenden Endabschlusses finden wollen, —
erkennt. Wie schon in einigen früheren Schriften, fährt
er Verf. auch in gegenwärtiger fort, seine Lehren und
Aussprüche nicht als die seinigen, sondern als die Lehren
der „speculativen Philosophie“ zu geben, unter der „spe-
culativen Philosophie“ aber stillschweigend (d. h. ohne
Erwähnung des Namens, sonst aber häufig genug in aus-
drücklichem Gegensätze gegen Andere, die außerdem wol
ih für speculative Philosophen gelten oder gegolten ha-
ben), nur das System Hegel's zu verstehen. Die Schrif-
ten dieses Philosophen haben und behalten für ihn eine
bedingte kanonische Geltung; er citirt sie fortwährend
in der Miene, mit der sonst nur die Bibel citirt zu wer-
den pflegt. Wo er für seine Untersuchung eines Inhaltes
darf, da genügt es ihm, einen Ausspruch oder ein Phi-

losophem Hegel's anzuführen, als eine letzte Autorität; welche der weiteren Nachfrage über Zulässigkeit oder Geltigkeit jener Grundlage überhebt; wo die Untersuchung einen wichtigen Wendepunct oder Gipfelpunct erreicht, da betrachtet er es als seine Pflicht, diesem Puncte durch eine Hegel'sche Sentenz die letzte Weihe zu ertheilen; wo ihm dann nicht immer viel darauf ankommt, ob diese Sentenz eben genau dahin zu passen scheinen mag, da es ja von vorn herein gewiß ist, daß das Wort des „speculativen Philosophen“ dem, was sich als Lehre der „speculative Philosophie“ ergeben hat, nicht widersprechen könne. Seinen, mit gleicher Unbedingtheit der „speculativen Philosophie“ zu huldigen Bedenken tragenden Mitforschern gibt er auf ihre wissenschaftlichen Einwürfe nirgends eine direkte Antwort, wohl aber (S. 222.) die zweideutige Ehre, sie, als „Urheber“ ihrer Lehre, und diese Lehre, die von ihm, gleich den Lehren älterer Philosophen, als Moment in dem großen Ganzen der „speculative Philosophie“ einen Platz zu erhalten gewürdigt wird, als „die thige“ anzuerkennen. Wollen sie aber ihm zumuthen, auch sich selbst von dem Hoche der kanonischen Philosophie zu emanzipiren und sich des „Eigenen und Neuen“ in seiner Denkweise bewußt zu werden, so werden sie (S. 138.) als schändliche Versucher zurückgewiesen, und erhalten überdies gelegentlich die Weisung (S. 82.), daß es mit ihnen im Grunde schlimmer als mit allen Andern bestellt sey, da sie „das offensbare Geheimniß eben so wenig als Anderen fassen können, es sich aber doch nicht nehmen lassen, auch zum Verständnisse gekommen zu seyn.“

Die Schrift besteht, außer der Einleitung, welche nebst andern vorbereitenden Bemerkungen auch Einiges über den s. g. historischen Beweis enthält, und dem Schlusse, der die Stellen der Hegel'schen Schriften, welche dem Berf. Der aber wohl daran thut, allenthalben seine Auslegung befügen, da man sie sonst nicht so leicht dafür erkennen

werde) als die für die Unsterblichkeit der Seele beweisen-
den gelten, zusammenstellt, aus vier Hauptabschnitten.
Der erste dieser Abschnitte (S. 15—81.) trägt die Ueber-
haupt: Von den dogmatischen Beweisen für die
Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Hier
mössen wir sogleich bemerken, daß das Prädicat dogma-
tisch nicht sowohl, wie man es zunächst verstehen kann,
ein Gegensatz zu dem historischen Beweise bezeichnen
ist, als vielmehr, denn darum ist es dem Verf. wesentlich
zu thun, den Gegensatz zu dem, was er im engern Sinne
die speculativ-philosophische Erkenntniß der Seele und
heer Unsterblichkeit nennt. Alle ältere Philosophie vor
Hegel ist ihm Dogmatismus, in ähnlichem Sinne, wie
wir Kant, den aber unser Verf. selbst in diese Bezeich-
nung mit einschließt, dieses Ausdrucks für die der Ver-
maßtritt vorangehende Philosophie sich bediente; näm-
lich weil sie der Grundeinsicht über das Verhältniß des
Seyns zum Denken ermangele, welche Göschel erst durch
Hegel aufgefunden glaubt. Diese Einsicht erklärt er für
schlechthin unentbehrlich zur Vollendung des Beweises;
der gemeinschaftliche Charakter aller dogmatischen Beweise
besteht ihm darin, daß sie zwischen dem Seyn der Seele
und ihrem Begriffe zwar eine wesentliche Beziehung seien,
aber diese doch nicht als wirkliche Identität, woraus die
unsterbliche Dauer der Seele allein erhellen könnte, zu
sagen und wissenschaftlich zu rechtfertigen wissen. Entspres-
send diesem, allem Dogmatismus zum Grunde liegenden
Individualismus von Seyn und Denken versucht nun der Verf.
seine Beweise wissenschaftlich zu ordnen und zu classificiren.
Hierzu ist ihm das schon fertige und zum Voraus bereite
Schema in der Hegel'schen Darstellung der Beweise für
das Daseyn Gottes gegeben ^{a)}. Dort nämlich waren der

^{a)} Diese von Hegel selbst für den Druck ausgearbeitete, aber nicht bei
seinem Leben herausgegebene, Darstellung ist bekanntlich in den Ge-

sogenannte kosmologische und teleologische Beweis als der Fortschritt des noch in der Vorstellung besangenen, dogmatischen Denkens vom Seyn zum Begriffe Gottes, der s. g. ontologische aber als der Fortschritt des schon im Begriffe Gott fassenden Bewußtseyns von diesem Begriffe zum Seyn Gottes dargestellt worden. Göschel nun glaubt mit Einem Male Ordnung in das Chaos der geschichtlich vorhandenen Raisonnements und Beweisversuche über die Unsterblichkeit zu bringen, wenn er jenes Schema ohne Weiteres auf sie überträgt, und auch in ihnen einen dem kosmologischen, einen dem teleologischen und einen dem ontologischen Beweise analogen Beweis unterscheidet. Dem kosmologischen Beweise entspricht der Beweis, der von der Einfachheit der Seele hergenommen ist; wie jener von dem mannichfältigen und bewegten Daseyn der erscheinenden Welt, so geht er von dem erscheinenden Leben der Seele aus, und schließt von dessen Mannichfaltigkeit und Beweglichkeit auf einen einfachen, beharrlichen und unwandelbaren Grund dieses Lebens. Dem teleologischen Beweise schließen sich jene Beweisversuche an, die von dem Zwecke, von der göttlichen Bestimmung der Seele hergenommen sind, welche, wenn sie sich selbst recht verstehen darauf hinauskommen, daß die Seele zur Selbstbestimmung bestimmt, die Selbstbestimmung aber ihrer Natur und ihrem Begriffe nach unendlich ist. Diese beiden Beweise also gehen, der erste überhaupt von dem unmittelbaren Daseyn, der zweite näher von der Beschaffenheit des Seelenlebens aus, und erheben sich von da zu den Begriffe der Seele, zu einem solchen, in welchem die unvergängliche Dauer derselben ohne Weiteres enthalten ist; unter sich selbst verhalten sie sich, nach der bekannten Hgel'schen Formel, wie Sag und Gegensag, wie Einheit und Differenz. Dem ontologischen Beweise endlich findet

sammlausgabe seiner Werke den „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ als Anhang beigegeben.

z. Werf. jenes Raisonnement analog, welches aus dem
egriffe der Fortdauer, der sich unleugbar in der Seele
befindet und derselben eingeboren ist, auf die Wirklichkeit
dieser Fortdauer schließt. Dieser Beweis soll, eben so wie
ich Hegel der ontologische Beweis, der höchsts seyn:
da er führt von der Mannichfaltigkeit zur Einheit zu-
d, aber nicht wieder, wie der erste, zur unmittelbaren
intheit des Seelenwesens, sondern zu einer höheren be-
stimmäßig vermittelten Einheit, und steht sonach unter
lten der eigentlich speculativen Einsicht am nächsten. —
zu zeigen, wie sich alle übrigen Beweisversuche auf
ese drei zurückführen lassen, werden noch einige derselben,
der Gestalt, wie sie von ältern Schriftstellern aufgestellt
ab, durchgegangen; insbesondere geschieht der, jetzt ei-
re wohl nicht unverdienten Vergessenheit übergebenen la-
tisschen Lehrgedichte von Palearius, Polignac und Bro-
er umständliche Erwähnung.

Dieser historisch-philosophischen Darlegung, der wir
jetzt freilich nicht in allen ihren einzelnen Bürgen folgen
können, kann Ref. seine Beistimmung nicht geben. Sie
heint ihm an zwei Hauptgebrechen zu leiden, deren jedes
sich allein hinreichen würde, die Analogie, welche der
Darlegung zum Grunde liegt, als eine verfehlte zu be-
zeichnen. Das erste dieser Gebrechen ist, daß sich die Be-
weise für die Unsterblichkeit mit den Beweisen für das Da-
rin Gottes mit Richten in gleichem Falke befinden. Von
Ptern ist Ref. bereit zuzugeben, und hat selbst an einem
anderen Orte dies auszuführen versucht, daß in ihrer Dreis-
eit die Gesamtheit dessen, was man unter solchen Be-
weisen zu verstehen hat, sich erschöpft, daß aber jene Drei-
heitlich zu einander gehören und gegenseitig einander
ergänzen. Aber dort liegt der Grund und die Bedeutung
des speculativen Cyclus, den die Beweise unter einander
haben, darin, daß jeder derselben einer eigenthümlichen
Erkenntnissstufe des Begriffs der Gottheit entspricht (Der
Theol. Stand. Jahrg. 1886.)

ontologische der Stufe des Pantheismus, der kosmologische der des Deismus, der teleologische jener des höheren christlichen Theismus, welcher die concrete Einheit des Pantheismus und des Deismus ist), und zu dieser Stufe heranfährt; so daß das encyclische Verhältniß der Beweise eins und dasselbe mit dem encyclischen Verhältnisse jener Erkenntnißstufen ist. Um also eine gleiche encyclische Gestaltung der Beweise für die Unsterblichkeit zu rechtfertigen, hätte Göschel eine ähnliche Steigerung in dem Begriffe der Seele nachweisen müssen, wie solche Steigerung in dem Begriffe der Gottheit sich dort in jenen Stufen ausgeprägt findet. Dies aber hat er nicht gethan, und wenn er es hätte thun wollen, so hätte der Versuch nothwendig misslingen müssen; denn solche Erkenntnißstufen lassen sich in Bezug auf den Begriff der Seele geschichtlich nicht nachweisen, während sie in Bezug auf den Begriff Gottes sich allerbings nachweisen lassen. Daß übrigens jener angeblichen Dreihheit der Unsterblichkeitsbeweise nicht eine gleiche Bedeutung zukommen könne, wie der Dreihheit der Beweise für das Daseyn Gottes, darauf hätte den Verf. schon der Umstand hinführen können, daß jene Dreihheit nicht, wohl aber diese, zum ausdrücklichen Bewußtseyn der Wissenschaft gekommen ist. Jene erstere mußte von dem Verf. erst mühsam aufgesucht und erkannt werden, während diese schon längst bemerkt worden, und nichtmehr ihre Findung, sondern nur ihre Deutung dem Philosophen aufgegeben ist. — Zu diesem ersten Lade eines gezwungenen und unnatürlichen, nur einem fertigen Schema zu Liebe herausgebrachten Parallelismus müssen wir aber noch den zweiten gesellen, daß das zum Grunde gelegte Schema selbst, das Vorbild jener von Göschel ersonnenen Triplicität der Unsterblichkeitsbeweise, nicht einmal das richtige und wahrhafte ist. Hegel, obgleich er eben dies, daß die Beweise für das Daseyn Gottes eine encyclische Bedeutung haben müssen, die sich über den In-

halt des göttlichen Begriffs selbst erstreckt, mit richtigem und echt speculativem Instinct herausföhle, ist doch in der Deutung der Beweise selbst nicht durchaus glücklich gewesen; wie schon der Umstand zeigen kann, daß er, um solche Deutung zu finden, die Stellung der Beweise untereinander gewaltsam verkehrten und verschieben mußte. Der Grund seiner verfehlten (obwohl im Einzelnen höchst scharfsinnigen und gebiegenen) Darstellung liegt einfach darin, daß Hegel selbst, wie wir trotz der entgegengesetzten Versicherungen Göschel's und anderer Anhänger wiederholt behaupten müssen, auf die Stufe des Pantheismus zurückgesunken war. Darum konnte er nur den ontologischen Beweis in seiner wahren Bedeutung erkennen, der eben nur bis zu dieser Stufe führt; den kosmologischen und teleologischen aber mußte er, wenn nicht in ihrer äußeren Gestalt und demjenigen speculativen Gehalt, den sie bei Diesem oder jenem der ältern Philosophen wirklich haben, so doch in ihrer Tendenz und Bestimmung nothwendig misskennen, und sie, die in Wahrheit über die Stufe des ontologischen Beweises hinausführen und eine Erkenntniß des per se nlichen Gottes begründen, dem ontologischen unterordnen. — Was nun kann man erwarten, daß eine auf diesem Grunde gebaute Darstellung werden könnten? Der Raum verbietet uns diese Frage ausführlich und im Einzelnen zu beantworten; wir zweifeln aber nicht, daß jeder unbefangene Leser des Buches in unser Urtheil einstimmen wird. Nur dies eine dürfen wir nicht unterlassen zu bemerken, daß wenigstens eine sorgfältigere Auswahl des geschichtlichen Materials der Beweise zu wünschen gewesen wäre. So fehlt, um nur dies Eine anzuführen, bei Abhandlung des angeblich ontologischen Beweises das berühmte Platonische Argument (Phaed. p. 105) von der Unzertrennlichkeit des Begriffs des Lebens von dem Begriffe der Seele, welches in der That eine sehr überraschende Analogie zu dem ontologischen Beweise für

das Daseyn Gottes zu bieten scheinen kann. Der Verf. gedenkt dieses Argumentes zwar an einer späteren Stelle (S. 207), aber in einem andern Zusammenhange und ohne es in sein rechtes Licht zu stellen. Einen andern nicht minder denk- und erwägungswertthen Gedanken Platons, nämlich den im zehnten Buche der Republik ausgesprochenen: daß dassjenige durch Nichts zerstört werden könne, dessen ausdrücklicher Verderb, die Bosheit und Schlechtigkeit, doch nicht sein Untergang sey, (von welchem Gedanken, beiläufig gesagt, die Phaed. p. 93, 94 gegebene Widerlegung des Einfalls, daß die Seele eine Harmonie der körperlichen Elemente sey, Ref. für die weitere Ausführung zu halten geneigt ist, — gegen Schleiermacher's u. A. Annahme, nach welcher der Phädon früher geschrieben wäre, als die Republik) haben wir in dem ganzen Buche vergeblich gesucht.

Bon ungleich grösserer Wichtigkeit, als jener erste, ist uns der zweite Abschnitt des Buchs, der (S. 81—152) unter der Ueberschrift: „Die Persönlichkeit, oder von der immanenten Entwicklung der Seele und ihrer Unsterblichkeit“ die eigene philosophische Lehre unseres Verf. vorträgt. Diese ist nun zwar im Wesentlichen oder in ihrem Resultate ganz dieselbe geblieben, wie sie bereits die frühere Recension der Richter'schen Unsterblichkeitslehre enthielt, über welche wir auf einen sehr hervorragenden Aufsatz dieser „Studien und Kritiken“ (Jahrg. 1835, Hft. 3. S. 725—734) verweisen können. Da sie indessen hier ausgeführter und mit dem bestimmteren Anspruch auf allseitige wissenschaftliche Begründung auftritt, so können wir durch das von unserm Vorgänger Gesagte, so sehr wir auch in jeder Hinsicht uns damit übereinstimmend finden, uns doch von der Pflicht, dem jetzt neu Gegebenen eine besondere Betrachtung zu widmen, nicht entbunden achten. — Was nun zuvörderst jene durchgeführtere Wissenschaftlichkeit anlangt, welche die gegenwärtige Abhand-

g für sich in Anspruch nimmt, so gibt uns der Hr. Berf. gleich am Beginn derselben eine ausdrückliche Erklärung, wie um so weniger übersehen dürfen, als sie ganz geset ist, das eigentliche, durchgehende und leitende Prinzip von Göschel's gesammter Denks- und Handlungsserie auf dem Gebiete der Wissenschaft überhaupt zur lichen Anschauung zu bringen. Anhebend von der Positiv gegen den Dualismus des Seyns und des Denkens, er als die ungerechtfertigte Voraussetzung aller dogmatischen Philosophie bezeichnet, stellt er an die Philosophie die Forderung (S. 83), „nichts vorauszusehen, überhaupt nichts selbst zu sagen; und eben so wenig etwas als schon fertig anzunehmen, sondern zuzugeben, wie alles, was vorab unmittelbar gegeben ist, nach einander wird und sich entwickelt und vertheilt.“ — In Bezug auf den vorliegenden Gegenstand kommt zunächst unstreitig dies gesagt: eine Untersuchung der Unsterblichkeit der Seele dürfe nicht den Begriff Seele als schon fertig und gegeben voraussehen, sonst die Unsterblichkeit müsse sich aus der Entwicklung des Begriffs von selbst ergeben. So richtig und tiefgepfist im Allgemeinen dies ist, so hat jener Ausspruch doch einen umfassenderen Sinn, welchen wir, da er von wesentlichsten Einflusse auch auf die gegenwärtige Ansicht gewesen ist, nicht außer Acht lassen dürfen. — Wir wollen nicht fragen, ob der Hr. Berf. nicht selbst in sein Gebot gefehlt hat und fortwährend läudigt, in er so manchen Hegelschen Satz unerwiesen als fertig annimmt und seiner Deduction voranstellt. Möchte er immerhin; wenn er solchen Verfahrens sich zugleich drücklich bewußt und dessen geständig wäre, so könnte wie wir sogleich sehen werden, seiner Darstellung in der nicht unwichtigen Hinsicht sogar zum Vortheil gereichen. Wir richten nämlich unsere Aufmerksamkeit sogleich den Punkt, der für die Ansicht des Berf. der eigentlich

charakteristische ist. Nach den angeführten Worten könnte es scheinen, als betrachte er die Philosophie wirklich als Ein unzertrennliches Ganze, als Eine stetige Entwicklungsreihe, in der jedes Glied, jedes Erkenntnißobject seine bestimmte Stelle habe, und nur an dieser Stelle, in diesem Zusammenhange mit andern Erkenntnißobjekten, nach seiner Wahrheit erkannt werde. Wäre dies wirklich die Meinung, so wären dann allerdings, bei der speculativen Behandlung eines besondern Gegenstandes, wissenschaftliche Voraussetzungen unentbehrlich, die sich auf das diesem Gegenstande in der Ordnung des Systems Vorangehende bezügen; man müßte diese Voraussetzungen dem Verf. zugeben, und könnte nichts dagegen haben, wenn er sich in Ermangelung einer eigenen, auf eine freude Darstellung jenes Vorausgesetzten berufen wollte. Aber wir erfahren gar bald, daß keineswegs dies es ist, was der Verf. mit den angeführten Worten hat sagen wollen. Er geht von ihnen zu einer Erwähnung der (Hegel'schen) Logik über, und sieht den Nutzen derselben darein, daß wir durch „im Allgemeinen orientirt werden,” daß wir damit „von jedem gegebenen Punkte (gegeben ist von dem Bf. selbst unterstrichen) ausgehen lernen, um ihn aus ihm selbst zu entwickeln.“ Es war also mit jener Warnung vor dem Voraussehen und als fertig Annnehmen nicht so gemeint, als solle man jeden gegebenen Begriff nicht als gegebenen, sondern nur insofern gelten lassen, als die inwohnende Entwicklung der philosophischen Wissenschaft bereits auf ihn hingeführt hat. Vielmehr sanctionirt der Hr. Verf. hier recht eigentlich das Ausgehen von einem Gegebenen, das willkürlich, aufs Gerathewohl Aufgreifen eines Gegebenen, um es zum Object einer speculativen Entwicklung zu machen. Er verpönt umgekehrt das Hinzubringen wissenschaftlicher Voraussetzungen zu diesem Gegebenen; er läßt selbst die philosophische Grundwissenschaft, die Logik oder Metaphysik, nicht als wissenschaft-

liche Voraussetzung des besondern Wissens, sondern nur als allgemeine Orientirung in dem Denkverfahren oder der dialektischen Methode gelten, und fordert im eigentlichen und strengsten Sinne, daß an jedem gegebenen Punkte die Wissenschaft von vorn beginne und den vorliegenden Gegenstand nur aus sich selbst, aber nicht aus höheren Principien oder aus den Ergebnissen eines umfassenderen Zusammenhangs entwickele. — Dieß erhellt, wenn nach dem Bisherigen noch ein Zweifel seyn könnte, deutlich aus dem sogleich Folgenden. Nachdem er den Einwurf, daß, wenn keine andere als wissenschaftliche Wahrheit, doch das Denken selbst allem bestimmten Denken als seiner Wahrheit vorausgesetzt werde, auf seine Weise abgewiesen hat, kommt er noch einmal auf das Verhältniß der Logik zu der gewöhnlich sogenannten Realphilosophie zurück, und stellt die Behauptung auf: daß, „sey erst jener allgemeine (der logische) Cursus zurückgelegt, dann auch jede äußere specielle Erfahrung in irgend einem Kreise der realen Welt sich gleichzeitig (also ohne wissenschaftliche Succession unter diesen Erfahrungen selbst) als eine nothwendige innere Entwicklung des Gedankens der Sache ergeben werde; womit es sich zu immer neuer Ueberraschung bestätige, daß sich in dem Vorabgegebenen, obwohl immer anders, dieselben Momente oder Kategorien vorfinden, die sich in dem reinen Denken an dem Seyn und dessen Wesen und zuletzt an dem Begriffe ergeben haben.“ Von diesen Säzen wird dann sogleich die Anwendung auf den vorliegenden Gegenstand gemacht, und eine Entwicklung des Begriffs der Seele, „ohne irgend ein fremdes Element anderswoher zu Hülfe zu nehmen,“ (S. 85.) versprochen, und endlich, um uns völlig zu überzeugen, daß wir den Berf. richtig verstanden haben, nochmals im Allgemeinen an das speculative Verfahren die Forderung gestellt: „daß nicht, wie beim (dogmatischen) Beweise, von einem auf das Andere übergegangen“

gen werbe, um auf diese Weise Verschiedenes in Gedanken zu verbinden, sondern daß Dasselbe aus ihm selbst in seine weitern Bestimmungen übergehe, daß kein Anderes darein oder dazu komme."

Nach diesen authentischen Erklärungen unsers Verf., die wir, wie schon bemerkt, für geeignet halten, nicht nur über sein Verfahren in der gegenwärtigen Schrift uns zu orientiren, sondern auch auf manche seiner früheren Arbeiten ein helleres Licht zurückzuwerfen) muß uns nun die Frage freistehen, zunächst, ob dieses Verfahren in dem Geiste jener Philosophie, zu der er sich bekennt, wirklich begründet, ob es das diesem Geiste entsprechende ist; so dann, ob es das wahre ist, ob es zu dem Ziele, welches der Verf. beabsichtigt, führen kann. Was das erstere betrifft, so liegt der Einwand nahe, daß Hegel die Philosophie durchaus als System, als gegliedertes Ganze betrachtet, dessen Theile die besonderen auf bestimmte Gegenstände sich beziehenden philosophischen Wissenschaften sind. Es ist wahr, der Theil wird auch ihm, sobald ihm eine besondere Betrachtung gewidmet wird, jedesmal zu einem Abs oder Gegenbild des Ganzen; die Methode der Betrachtung ist im Einzelnen dieselbe, wie im Ganzen, und führt allenthalben dieselbe Gliederung, den Fortgang von der Unmittelbarkeit eines Begriffs zur Differenz und Vermittelung, und von dieser zu der höheren, concreten Einheit mit sich. Auch finden sich hin und wieder wohl Neuerungen, welche anzudeuten scheinen, daß Hegel es für möglich hielt, und daß er an sich selbst die Forderung stellte, einzelne Materien so zu behandeln, daß ihre wissenschaftliche Ausführung auch unabhängig von dem Zusammenhange, in welchem das System sie einfügte, verständlich wäre; obgleich ihm dies, die Wahrheit zu gestehen, nirgends, weder in seinen Druckschriften, noch in seinen Vorlesungen, so weit wir diese bis jetzt aus der Gesamtausgabe der Werke kennen, ganz gelungen seyn möchte. Aber

von allen diesem kann der Sinn doch stets nur dieser seyn: daß die Eigenthümlichkeit der philosophischen Methode es mit sich bringt, auch an einem gegebenen Puncte die Be- trachtung dergestalt anknüpfen zu können, daß die wissen- schaftlichen Voraussetzungen dieses Punctes in der Erör- terung selbst eingewickelt, auf eine für die Vorstellung, wenn auch nicht für den strengen wissenschaftlichen Begriff juzreichende Weise, enthalten sind oder zugleich mitgegeben werden. Das Concrete liegt nach Hegel allenthalben der Vorstellung näher, als das Abstracte; darum kann es in seinem Sinne sogar als rathsam erscheinen, die Ordnung des Systems umzulehren, und das Studium oder den Lehrvortrag der Philosophie mit irgend einem besonderen, den Interessen oder sonstigen Beschäftigungen des Lernenden besonders nahe liegenden Gegenstände zu beginnen; daßern nur dabei das Bewußtseyn offen gehalten wird, daß die vorausgesetzten oder zum Grunde gelegten Vor- stellungen einer weiter rückwärts gehenden wissenschaft- lichen Begründung bedürfen. In diesem Sinne konnte sich der gründliche und scharf denkende Meister die Erörterung in Göschel's „Aphorismen“ wohl gefallen lassen; diese nämlich wendet sich durchaus an die Vorstellung, und legt für dieselbe das Verhältniß des Glaubens zum speculativen Wissen dar, wie es dort scheint, ohne der immanenten dia- lektischen Entwicklung der letztern vorgreifen zu wollen. Aber nie hätte Hegel, ohne seinem speculativen Princip antretu zu werden, dasjenige Verfahren gutheißen können, zu welchem wir gegenwärtig Göschel sich ausdrücklich be- kennen, und es, mit dem Anspruche auf eigentliche, stren- ze Wissenschaftlichkeit, befolgen sehen. Dieses, wenn es nach seiner ganzen Consequenz durchgeführt werden sollte, würde offenbar das System der Philosophie gewaltsam anseinandersprengen; wir hätten statt des Einen in sich selbst geschlossenen und wenn auch nach Innen einer un- berechenbaren Fortentwickelung fähigen, doch nach Außen

scharf begrenzten philosophischen Cyclus, eine unendliche Vielheit solcher von einander völlig unabhängiger Cyclen, eine Unzahl gleichsam von wissenschaftlichen Monaden, deren jede zwar das Abbild einer und derselben Urmonas, d. h. der Logik, aber die unter sich doch gänzlich geschieden, und nur durch ein unsichtbar bleibendes Band, durch eine prästabilirte Harmonie, untereinander verknüpft wären. Was dann die systematische Construction des Ganzen noch für eine Nothwendigkeit oder Bedeutung haben könne, ist nicht abzusehen, und Ref. wenigstens kann nur den Mangel eines klar ausgebildeten Bewußtseyns über das eigene Princip seines Philosophierens darin erblicken, wenn Göschel am Schlusse des ersten Bandes seiner „Berstreuten Blätter aus den Hand- und Hülfssacten eines Juristen“ sich demnach ausdrücklich auch zu der bei Hegel vorliegenden Totalgestalt der wissenschaftlichen Systematik bekennt.

Eben so wenig aber, wie mit dem Grundgedanken der Hegel'schen Philosophie, kann Ref. jene ausgesprochenen Maximen Göschel's auch mit der Wahrheit der Sache oder mit der Natur wahrhafter philosophischer Wissenschaftlichkeit vereinbar finden. Daß durch dieselben, wenn sie das Unglück haben sollten von unberufenen Nachtretern aufgegriffen zu werden, denen allerdings die Befreiung von der lästigen Mühe, bei dem Einzelnen dessen oft sehr umfangreiche Voraussetzungen stets gegenwärtig, den Zusammenhang des Ganzen aber wenigstens vor Augen haben zu müssen, nur willkommen seyn könnte, der grundlossten Willkür und einem völlig inhalteeren Spiel und hohlen Formelwesen Thor und Thüre geöffnet werden würde, wollen wir nicht weiter urgiren, da dem Missbrauche auch das Wahre und Rechte ausgesetzt, von einem geistvollen und kenntnißreichen Manne aber, wie Göschel, dergleichen nicht zu befürchten ist. Aber auch abgesehen hiervon, so besteht eben darin der Unterschied des

wissenschaftlichen Verfahrens von demjenigen, welches man schlechthin das geistreiche nennen kann, gleichviel ob letzteres völlig frei und zwanglos bleibt, oder ob es, wie bei Göschel, sich im Einzelnen und Besonderen an die Form der Wissenschaftlichkeit bindet, daß durch ersteres das Einzelne in seinem höhern Zusammenhange, in das Ganze eingereiht, durch letzteres aber das Einzelne selbst zum Ganzen gemacht, das Ganze in dem Einzelnen dargestellt wird. Wir sind gewiß so weit entfernt, wie irgendemand, das letztere verwerfen, oder den Geist, daß er sich auch in anderer Form, als in der streng wissenschaftlichen äußere und bethätige, verwahren zu wollen. Aber dies können wir auf keine Weise zugeben, daß dieses Verfahren, welches, in wissenschaftlicher Beziehung, abgesehen also von dem ihm eigenthümlichen ästhetischen Werthe, doch nur ein Surrogat des wissenschaftlichen ist, mit dem wissenschaftlichen verwechselt und statt des wissenschaftlichen untergeschoben werde. Den Grund, welcher unsern Verf. verleitet hat in dieses Missverständniß zu fallen, glauben wir deutlich einzusehen. Es ist jener durchgehende und allen andern zum Grunde liegende Charakterzug des Göschel'schen Philosophierens, der vom Ref. schon anderwärts hervorgehoben, und auch von Müller in der oben erwähnten Gesamtrecension (S. 764 f.) anerkannt worden ist. Nach Göschel kommt schlechthin Allem, auch dem scheinbar Unbedeutenden und Geringfügigen, Vorübergehenden und Zufälligen, eine gleich unabdingte Nothwendigkeit zu, und es ist ihm nur ein Mangel unserer menschlichen Erkenntniß, wenn wir diese Nothwendigkeit nicht allenthalben nachzuweisen vermögen. Man kann sich hierüber nicht deutlicher ausdrücken, als sich Göschel an verschiedenen Stellen der gegenwärtigen Schrift (z. B. S. 119, 127 u. a.) ausgedrückt hat; ~~v.~~ Allem S. 257, wo es heißt: „Wenn wir alle Accidenzien zu negiren, d. h. in dem Zusammenhange der Totalität ihre Acciden-

talität aufzuheben verstanden, so würden wir auch wissen, warum das h. Kreuz gerade auf Golgatha auf der bestimmten Stelle zu der bestimmten Zeit aus diesem und keinem anderen Holze aufgerichtet worden ist." — Eben diese Nothwendigkeit aber, die Göschel für alles, was ist, in Anspruch nimmt, ist ihm keine andere, als die Immanenz des dialektischen Prozesses. Denn man würde sehr irren, wenn man in dem angeführten Beispiele als Antwort auf jenes „Warum“ ein solches „Darum“ gemeint glauben wollte, wodurch etwa nur die Wahl des Holzes physikalisch, aus der ausschließlichen oder vorzüglichen Zweckmäßigkeit dieser Holzart zu diesem Zwecke, oder psychologisch, aus der Vorliebe der das Holz Fällenden oder Zimmernden, kurz aus einem äußerlichen Causalzusammenhange erklärt würde. — Ist nun aber solchergestalt Alles nothwendig, und ist dies, der dialektische Prozess der Diastole und Systole, die Wahrheit und Nothwendigkeit von Allem, so scheint es dann, in Bezug auf jeden bestimmten Gegenstand, hinzureichen, wenn man diesen Prozess in ihm nachgewiesen hat, es scheint, als ob durch diesen Nachweis die Erkenntniß dieses Gegenstandes für gewonnen zu achten sey. Die höhere Forderung, die Göschel wohl auch anerkennt, die aber ihm zufolge doch nur Forderung für das göttliche, nicht für das menschliche Denken seyn kann, die Forderung, alle Dinge als Einen großen dialektischen Prozess, und für jedes Ding seine Stelle in diesem Prozesse zu erkennen, erledigt sich eben durch die Art und Weise, wie Göschel dieses „Alle“ versteht. Denn durch diese unstreitig äußerlich und materialistisch zu nennende und von Hegel, der gerade mit dem Prädicate der „Zufälligkeit,“ welches ihm mit „Richtigkeit“ gleichgalt, sehr freigebig war, gänzlich abweichende Fassung wird jene Erkenntniß allerdings zu einer für uns Menschen ein für allemal unmöglichen.

Wir hoffen, daß man uns diese Abschweifung über das allgemeine Princip der Philosophie unsers Berfs. zu Gute halten wird: sie war unentbehrlich, um dessen Verfahren im gegenwärtigen Falle in sein rechtes Licht zu stellen. Hr. Göschel unternimmt es nämlich, seinen ausgesprochenen Grundsäcken gemäß, die Fortdauer der Seele durch eine Entwicklung des Begriffs der Seele zu erweisen, durch eine solche, die nichts zur Voranstellung hat, sondern rein auf dem Wege inwohnender Dialektik von dem unmittelbar gegebenen Begriffe der Seele zu einem solchen Begriffe derselben, in welchem die Nothwendigkeit der Fortdauer an und für sich enthalten ist, hinüberführt. Daß diese Entwicklung von der Erfahrung ihren Ausgang nehme, gibt er (S. 86) ausdrücklich zu; bemerkt aber, daß daraus kein Einwurf gegen die Gültigkeit derselben (in seinem Sinne — für uns bedürftig es solcher Entschuldigung nicht) entnommen werden könne, denn es sey kein Grund vorhanden, zwischen der Erfahrung und dem Seyn einen Unterschied vorauszusezzen, eben so wenig, wie zwischen dem Seyn und dem Denken. Ob von einem Zufälligen, mithin Unmittelbaren, d. h. von einem (empirischen) Seyn, oder (wie in der Logik) von dem Allgemeinen vom Denken ausgegangen werde, sey gleichgültig; denn überall finde sich, und darauf komme es in wissenschaftlicher Beziehung einzig an, dieselbe Fortbewegung von der Einheit zu Unterschieden, und von diesen wiederum zur Einheit. Beispieldeweise wird dann zunächst der Mensch erwähnt: „auch dieser sey erst ein einiges und ungetheiltes Wesen, aber er dirimire sich demnächst in sein Neueres und Inneres, in Leib und Seele, und diese Direktion geschehe nicht allein im Gehanken durch die Reflexion, sondern zulezt auch in der That durch den Tod; das Letzte wäre, daß sich die Seele mit ihrem äußern Leibe zur Einheit verklärte, und dieses sey die Auf-

erstehung im Geiste." — Man könnte meinen, daß dieses Beispiel schon die Sache selbst enthalte, die der Verf. verhandeln will. Allein er erklärt ausdrücklich, nicht von dem ganzen Menschen, sondern nur von der Seele desselben handeln zu wollen. Eben dadurch unterscheidet sich das Problem der Unsterblichkeit von dem Probleme der Auferstehung (welches der Verf. wenigstens von diesem Abschnitte der Betrachtung fern halten will), daß jenes nur die Fortdauer der Seele, dieses aber die Fortdauer des ganzen Menschen betrefse. Aber die immanente Entwicklung der Seele sei jener des ganzen Menschen analog; auch die Seele sei unmittelbar eine Natureinheit, hierauf komme es zur Entzweiung, d. h. zum Selbstbewußtseyn und Bewußtseyn des Andern, endlich zur Einheit der Seele mit ihrem Andern, und dies sei der Geist. Kurz es ist die Hegel'sche Eintheilung des „subjectiven Geistes“ in Seele, Bewußtseyn und Geist, worauf der Verf. zunächst hinaus will. Diese Eintheilung selbst hält er, den Vorwurf einer gewissen historischen Akrisie wohl kaum vermeidend, für wesentlich eine und dieselbe mit der Aristotelischen in ernährende, empfindende und denkende Seele, und mit der Platonischen in Seele des Unterleibes, Seele der Brust und Seele des Hauptes, so wie er auch gleich darauf bei dem Sache von der Notwendigkeit des Untergangs der Seele in diesem (rein dialektischen) Sinne und ihres Werdens zum Geiste an die Lehre der alten griechischen Kirche, die Seele ($\psi \nu \chi \iota$) sei sterblich, und nur der Geist ($\alpha \nu \sigma \nu \mu \alpha$) unsterblich, ja sogar an die Streitfrage über die Psychopannychie, erinnert. (Der Hr. Verf. fällt hier in einen sehr gewöhnlichen Fehler der Hegel'schen Jüngerschaft, von dem er, bei seiner tieferen Religiosität, sonst sich meist frei zu halten pflegt, nämlich in diesen Lehren und Streitfragen der kirchlichen Theologie, welche den tiefsten Inhalt der religiösen Wahrheit be-

treffen, in plane und dürftige Säze der Logik oder der Psychologie umzudeuten). — Bei jener Eintheilung und Stufengfolge selbst, die er als bekannt aus Hegel's Encyclopädie vorauszusehen scheint, hält Hr. G. sich indessen nicht lange auf; er eilt zu dem ersten wichtigen Ergebnisse der Entwicklung. Dieses nun besteht ihm darin (S. 100): daß mit dem Ende der Entwicklung, welches der Geist ist, zugleich auch erst der wahrhafte Anfang derselben, der Quell und Ursprung des Seelenlebens gefunden sey. Auf solche Weise glaubt er den Ursprung der Seele aus Gott beweisen zu können. Daß nämlich die Seele oder der endliche Geist nicht anfangslos sey, sondern einen Anfang in der Zeit habe, setzt er als unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns voraus, und nimmt sodann, seinem Principe der angeblich durchaus immanenten und nichts von Außen hinzunehmenden Entwicklung zufolge, fogleich an, daß, was in dieser Entwicklung sich als die Wahrheit des Seelenwesens erzebe, auch sein wahrhafter Anfang seyn müsse. So ist denn der Hr. Verf. auf einem Umwege, den er seinen Grundsätzen über die Methode schuldig zu seyn glaubte, auf diese Stellung seiner Aufgabe geführt worden, die ihm auch mit Andern gemein ist: die Unsterblichkeit der Seele aus ihrem Verhältnisse zum absoluten Geiste, zur Gottheit, zu erwiesen. Der Satz, der sich hier zunächst ergibt (S. 107 f.), ist der, gleichfalls auch von Andern schon aufgestellte: ihrer zeitlichen Existenz nach zwar habe die Seele, wie ihren Anfang, so nothwendig auch ihr Ende in der Zeit; aber da ihr reines Wesen aus Gott sey, so sey dieselbe auch mit Gott gleich ewig, gleich anfangs- und gleich endlos. Es handle sich daher nur darum, ob für dieses reine Wesen die zeitliche Existenz gleichgültig sey; dies aber sey sie nicht, auch für Gott selbst nicht, in welchem eben die zeitliche Schöpfung als sein immanenter, unablässig aus ihm erzeugter, aber unablässig auch wieder in seine con-

crete Einheit zurückgenommener Gegensatz gefaßt werden müsse. Es werde daher vielmehr zu sagen seyn, daß, was die Seele nun entwickelt aus der Ewigkeit erhielt, sie das entwickelt aus der Zeit in die Ewigkeit zurücknehme.— Hiermit nun kommt der Verf. auf seine frühere „Entwicklung“ zurück. Die menschliche Seele entwickelt sich, im Gegensätze anderer, gleichfalls in Form der Individualität existirender Geschöpfe, die in dieser Unmittelbarkeit ihrer Individualität beharren, nicht nur zum Bewußtsein, d. h. zum ausdrücklichen Gegensatz zu ihrem Anderen, welches, als wahrhaft Seyendes, wesentlich Gott ist, sondern auch zur Persönlichkeit, d. h. zu derjenigen Gemeinschaft mit dem absoluten Geiste, in welcher der creatürliche Geist zugleich selbstständig, und doch für den göttlichen Geist absolut durchdringlich ist. Es bedürfe für den persönlichen Geist keiner anderweitern Rückkehr in seinen göttlichen Ursprung; denn seine Entwicklung sey selbst solche Rückkehr (S. 112); der Begriff seiner Persönlichkeit unmittelbar identisch mit dem Begriffe der Durchdringlichkeit, der Identität des Unterschiedenen.

Dies also ist als der eigentliche Beweis zu betrachten, den der Verf. in seiner Entwicklung zu geben beabsichtigte. Was nämlich als Fortführung der letztern weiter noch folgt, ist nur eine weitere Ausführung, zum Theil auch blos Umschreibung jener Sätze. Die Selbstständigkeit der Seele oder ihre Unterschiedenheit von Andern wird (S. 114) als ihr innerer Leib gefaßt; die durchdringliche Persönlichkeit des Geistes als seine Freiheit; denn: (S. 117) „wenn auch der endliche Geist von dem höchsten Geiste sich bestimmt weiß, so ist doch dieser bestimmende Geist dem bestimmten gegenüber nicht mehr ein fremder, nicht mehr ein äußerlicher, blos objectiver.“ An diesen Begriff der Freiheit, erklärt er noch ausdrücklich, sey die Unsterblichkeit

und die Fortdauer zunächst zu knüpfen. Hiermit aber sagt er nicht mehr, als was er schon in Bezug auf die Durchdringlichkeit gesagt hatte; eben vermöge seiner Durchdringlichkeit „sey für das Freie die negative Macht verschwunden, von der seine Fortdauer Gefahr laufen könne.“ Ferner knüpft er an seine Entwicklung (S. 119 f.) die Begriffe der Erinnerung und des Wiedersehens, die er im strengsten Sinne für die Zukunft des Geistes in Anspruch nimmt; nicht weniger (S. 121.) die Andeutung einer Auferstehung als Wiedervereinigung des Geistes mit seinem Leibe und dadurch erst vollendete Seligkeit, und im Gegensahe dazu (S. 124.) eine Andeutung über die Natur des Bösen, welches ihm aber auch zuletzt durch die erlösende Persönlichkeit mit Gott versöhnt und zur Seligkeit wiederhergestellt wird. Endlich faßt er noch ausdrücklich (S. 126.) jene Bestimmung Gottes, vermöge deren er die Schöpfung mit seinem Wesen, d. h. mit seiner Persönlichkeit durchdringt, als seine Dreieinigkeit, den Proces jener Durchdringung und Vermittelung aber als eine stetig fortgehende Schöpfung. — Hiermit erklärt er die „Entwicklung“ für geschlossen, indem er nochmals einschärft: daß dies alles rein auf dem Wege immanenten Denkens gefunden sey und allein auf diesem Wege gefunden werden könne: dies sey (S. 127.) „das Kreuz der Philosophie, der Stein des Anstoßes und Ärgernisses: die Identität der immanenten Begriffsbewegung mit der Erfahrung nach ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit zu erfassen.“ Diese Identität erkläre sich aber ihrerseits aus demselben Begriffe, dessen Voraussetzung sie, wie der Verf. eben gesagt hat, doch seyn soll, nämlich — „nur aus der Persönlichkeit des Denkens, d. h. aus der durchdringlichen Gemeinschaft des Denkens in allen seinen Momenten mit dem absoluten Geiste und allen Andern.“ — Um den Einwürfen zu begegnen, die aus dem Mißverständnisse dieses Cardinalpunk-

tes, aus dem Nichteingehenwollen in jenen Kreislauf der absoluten Identität des Denkens und des Seyns hervor gehen, findet der Verf. es nöthig, seiner Entwicklung noch einen ausführlichen Nachtrag beizugeben, worin er „den springenden Punct, welcher auf einmal das innerste Verständniß eröffnen kann,” zu treffen sucht. Da dieser Nachtrag nichts anders, als den Inhalt jenes älteren Aufsatzes in den Jahrb. f. wissensch. Kritik, nur, wie es uns wenigstens scheinen will, etwas diffuser und weniger prägnant, als dort, ausgedrückt enthält; so können wir ihn hier flüglich übergehen. Nur dieß wollen wir bemerken, daß, irren wir nicht ganz, jener „springende Punct” S. 133. getroffen seyn soll, wo als „Medicin für den Krebschaden des Zweifels“ die „speculative Philosophie“ empfohlen wird, welche „als die immanente Logik, nicht in dem Seyn, sondern in dem Denken den Grund aller Dinge und Subjecte erkenne.“ „Das Denken sey es, aus dessen Fülle sich erst das Seyn als ein vereinzelter Radius, als ein Moment des Denkens absondere, welches erst in Verbindung mit allen übrigen Momenten zur Wirklichkeit und Wahrheit komme. So erweise sich die Logik als Monismus des Denkens: sie gipfele in der concreten Theologie, in welcher das Denken als das absolute Bewußtseyn, als absolute Persönlichkeit, hiermit als Dreieinigkeit sich offenbare.“ — Alle Leugnung der Fortdauer beruht nach unserm Verf. (S. 141.) „darauf und nur darauf, daß dem Seyn die Superiorität, die Priorität der Zeit und dem Wesen nach, hiermit die Herrschaft über das Denken nach Ursprung und Ende zugeschrieben wird, daß der Natur die Übermacht über den Geist ausdrücklich oder heimlich, bewußt oder unbewußt eingeräumt wird.“

Nef. hält nach dieser Darlegung, deren Erene und Vollständigkeit in allen Hauptmomenten ihm, wie er hofft, der Verf. selbst nicht bestreiten wird, nicht für nöthig, daß

I über ihren Inhalt weitläufig auszusprechen. Wir
In nicht, daß die meisten Leser mit uns sogleich von
jerein den Gesichtspunct gefaßt haben werden, daß
m Grund und Boden, auf welchen unser Verf. die
schaftliche Untersuchung herüberzieht, sich mit ihm
reiten läßt, weil Jedem, der mit minder leisem Tritt,
r Verf., diesen Boden beschreiten wollte, derselbe
den Füßen zusammenbrechen würde. Die unendlich
i und inhaltvollen Gestalten der Natur und der Gei-
st werden unter Göschel's Händen zu einem feinen
uftigen Gespinne logischer Begriffsformen, dessen
ich gewobenen Bau man bewundern mag, ohne sich,
stens wo es nichts geringeres, als das Seelenheil und
ige Seligkeit gilt, ihm anvertrauen zu wollen. Nur
r Begriffsentwicklung allenthalben einverwobene —
ist nicht sowohl, denn, wie gesagt, Kampf und Streit
ibet der Verf allenthalben — als vielmehr — Ableh-
berjenigen Ansicht, die jene Allgewalt der Logik und
gischen Dialektik in Zweifel zieht, nöthigt uns noch
er entgegnenden Bemerkung. Es ist eine auf Miß-
ndniß beruhende Wendung, deren sich der Verf. ge-
ine Gegner bedient, wenn er jenen Zweifel so dar-
als betreffe er die höhere Wahrheit des geistigen
i im Gegensaße des körperlichen oder natürli-
das Uebergreifen, wie er es wohl auch auss-
, der idealen, der denkenden Natur über die
und blos sey ende. Wogegen diese Gegner sich
In, die, der Verf. mag uns noch so sehr versichern,
e nicht abstracte, sondern concrete seyen, und daß
auf uns ankomme, sie als concrete zu fassen — dann
abstracte bleiben. Solch ein abstracter Begriff ist
ar auch jener Begriff der Persönlichkeit, in wel-
er ganze Schwerpunkt des hier versuchten Beweises

ruht. Wir müssen vollkommen Hrn. Müller bestimmen, wenn er am Schlüsse seiner Rec. jeden aus diesem Begriffe zu führenden Beweis einer unvergänglichen Zeitdauer der Wesen, denen er zukommt, zum Voraus für unmöglich erklärt. Wäre ein solcher Beweis möglich, so wäre ein Zweifel an der Fortdauer unmöglich, so hätte die Gewissheit der Fortdauer vollkommen dieselbe Evidenz schon für den natürlichen Verstand, wie der Begriff der Persönlichkeit selbst in seiner alltäglichen Anwendung sie hat. Denn wenn auch der natürliche Menschenverstand nicht eben alle factische Folgerungen aus den Begriffen, in deren Besitz er ist, zu ziehen pflegt, so leuchten sie ihm doch ein, sobald man sie ihm zeigt (wir sprechen ausdrücklich blos von den *factischen* Folgerungen, nicht von dem tieferliegenden *dialektischen* Zusammenhänge der Begriffe, die allerdings der gemeine Menschenverstand zu fassen unvermögend ist, oder vielmehr durch dessen Fassung er sich über sich selbst erhebt; die unvergängliche Dauer wäre aber eine solche *factische* Folgerung), und er gibt die einmal erworbene Kenntniß (wie man am leichtesten aus dem Beispiele der einfachen mathematischen Wahrheiten ersehen kann, mit denen der Begriff der Fortdauer, so gefaßt, wie unser Verfasser ihn faßte, ganz in Einer Linie stehen würde) nicht so leicht wieder auf. Die Einsicht dagegen in die wahrhafte Einheit der Natur und des Geistes (dies nämlich möchte wohl der richtigere Ausdruck seyn für jenen abstrakteren: „Einheit des Seyns und des Denkens“, dessen sich der Verf. bedient) und in die Priorität des Geistes vor der Natur, welche der Verf. allen denen abzusprechen sich so geneigt zeigt, die ihm seine Dialektik nicht zugeben wollen, kann recht eigentlich das Ergebniß der tiefsten und umfassendsten, das Reich der Erfahrung noch auf ganz anders lebendige Weise, als mittelst jener dem Reichthume solcher Erfahrung gegenüber doch

immer dürftig bleibenden Kategorien, durchdringenden Forschung und Erkenntniß seyn.

Der dritte und vierte Abschnitt der Schrift (S. 113—130. und S. 131 — 262.) tragen die Ueberschriften: Von der Triplicität der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele im Lichte der Speculation, und: Von den wesentlichen Momenten des Geistes. Der erstere dieser beiden würde als überflüssig betrachtet werden können, wenn man seinen Zweck nur in die in der Ueberschrift angekündigte Kritik sezen wollte; diese ergibt sich, so wie der Verf. sie am Beginne dieses Abschnitts kürzlich ausspricht, aus der Zusammenstellung des Inhalts der beiden vorhergehenden Abschnitte von selbst. Allein, wie auch der Verf. (S. 156.) ausdrücklich andeutet, so ergeht er sich, die historischen Beweismomente nur äußerlich zum Anknüpfpunkte nehmend, alsbald in freierer, nach verschiedenen Seiten hin abschweifender und besonders philosophische und poetische Ansichten und Aussprüche älterer und neuerer Zeit beleuchtender und in das zuvor verzeichnete Schema einreihender Betrachtung. Derselbe freiere Discurs wird auch in dem vierten Abschnitte fortgesetzt, und beide Abschnitte vertragen sonach keinen eigentlichen Auszug. Wir bemerken daher nur im Allgemeinen, daß wir uns mit dem materialen Inhalte dieser Abschnitte, namentlich wiesfern derselbe das Verhältniß der Seele und des Geistes zum Körper betrifft, in keinem Widerspruche befinden. Dieses Verhältniß nämlich ist es hauptsächlich, was in diesen beiden Abschnitten zur Sprache kommt; es wird unter mehrfachen Gesichtspunkten und mit mannichfältigen Wendungen erörtert, aber freilich, wie die Manier des Verf. es mit sich bringt, immer nur auf abstrakte, die eigentlichen Kernpunkte der Untersuchung höchstens nur ganz von fern andeutende, aber nicht in sie eingehende, am wenigsten die Schwierigkeiten, die den positiven Aussprüchen entgegenstehen, beseitigende, oder

auch nur sie vollständig erwähnende, und doch mit solchen ungenügenden Andeutung das Wesen der Sache zu erschöpfen prätendirende Weise. Doch sind wir in dieser Abhandlung mehreren Aussprüchen begegnet, die uns nicht nur treffend, sondern auch fruchtbar scheinen und denen wir eine günstigere Stellung und Umgebung gewünscht hätten, welche sie ganz in ihrem rechten Lichte könnte erscheinen lassen. So S. 168: „Es gibt auch wirklich nur Ein Leben, es gibt kein anderes Leben, kein Jenseits, sondern es ist dieses Leben, welches fortdauert.“ Ferner S. 170: „Die Fortdauer ist nichts anders als fortgehende Schöpfung, Continuität der Schöpfung, creatio continua, welche die Persönlichkeit des absoluten Geistes zur Voraussehung, und die Persönlichkeit des endlichen Geistes zur Folge hat“ (womit verschiedene ähnliche und ergänzende Aussprüche in dem Nächstfolgenden zu verbinden sind). S. 212: „Das dem Menschen inwohnende Bewußtseyn der Sünde und des Todes, weit entfernt, der Unsterblichkeit in den Weg zu treten, ist vielmehr als der Hebel des Lebens, als das erste Glied in dem Beweise für die Unsterblichkeit anzusehen“ (wobei mit großem Rechte auf die tiefstinnige Abhandlung Daub's verwiesen wird). „Das Bewußtseyn überhaupt hat in seinem Gegenstande nur in sofern seine Grenze, als es selbst darüber hinausreicht: es würde sich seines Gegenstandes nicht bewußt werden, wenn es nicht von ihm einen Widerstand erführe, und es würde diesen Widerstand nicht empfinden, wenn nicht seine Kraft darüber hinausreichte.“ — Ganz von der richtigen Ueberzeugung durchdrungen, mit einer Klarheit, die nur verwundern läßt, wie er das Missverhältniß nicht gewahr wurde, in welchem der größere Theil seiner Schrift zu dieser Ueberzeugung steht, finden wir unsern Berf. S. 216, wo er sagt: „Dass die Negation der Negation das Ende aller Negation und die Absorption alles Todes, hiermit die

Selbstbejahung und Selbsterhaltung des Bewußtseyns ist, das ist nur graue Theorie. Die Theorie wird erst grün und lebendig in dem Begriffe der fortgehenden Schöpfung, in dem Bewußtseyn der Gemeinschaft mit dem Schöpfer, ohne welche der Mensch nicht seyn und sich nicht denken kann: diese fortgehende Schöpfung erweist sich näher als Erlösung und Versöhnung, wodurch der Mensch seiner Persönlichkeit gewiß wird."

Den zuletzt erwähnten Ausspruch des Hrn. Verf. kann jetzt schließlich Ref. nicht umhin für sich selbst zu benutzen, als Motiv des Widerspruchs, mit welchem er in gegenwärtiger Recension dem trefflichen Manne entgegentreten zu müssen glaubte. Es ist durchaus nur das Interesse des wahrhaften philosophischen Unsterblichkeitsglaubens selbst, welches ihn zu diesem Widerspruche vermocht hat; denn er kann nicht umhin, dieses Interesse eben dadurch verletzt und gefährdet zu finden, daß man es in eine solche Beweisführung verlegt, welche, möge auch noch so viel Scharfsinn und speculativer Tiefsinn zu ihren Gunsten aufgeboten werden, doch stets nur „graue Theorie,” ohne überzeugende Kraft für die Ungläubigen und ohne wahrhafte Förderung der Einsicht in den Gläubigen bleiben wird. Wenn irgendwo, so ist in Bezug auf die, welche die Unsterblichkeit philosophisch zu beweisen unternehmen, der heilodische Wunsch an seinem Platze: „Möchten sie einsehen lernen, um wie viel Mehr die Hälfte ist, als das Ganze.” Das Bestreben, die Unsterblichkeit der Seele in gleichen Rang mit den rein metaphysischen und mathematischen Wahrheiten zu erheben, wird und muß jederzeit mißlingen, denn die Seele, der Geist selbst ist nicht eine metaphysische Kategorie, sondern ein lebendiges Erfahrungsobject. Wohl aber kann und soll diese Unsterblichkeit, auch für das philosophische Erkennen, dieselbe Gewissheit erhalten, die irgend eine andere Erfahrungserkenntniß hat. Aber um ihr

216 Göschel Beweise f. d. Unsterblichkeit d. menschl. Seeli

diese zu verschaffen, muß auch der Standpunkt eingenommen werden, von welchem aus man Erfahrungsgegenstände zum Object einer speculativen Betrachtung macht; wo man eine Speculation nennt, dadurch vermag der Erfahrungsstoff nicht bezwungen zu werden, weil es nie einmal an ihn heranreicht. a)

C. H. Weisse.

-
- a) Von dem Verfasser dieser Recension, Herrn Prof. Weisse in Leipzig, freuen wir uns demnächst auch eine positiv eingehende Abhandlung über die besprochenen Gegenstände mittheilen zu können.

Ullmann.

Üebersichten.



U e b e r s i c h t
der theologischen Litteratur in der Schweiz in den
Jahren 1831 bis Mitte 1835.
(B e s c h l u ß.)

Systematische Theologie, Apologetik
und Polemik.

Was schon in einer früheren Uebersicht der schweizerisch-theologischen Litteratur (Jahrg. 4. Heft 4.) bemerkt wurde, daß nämlich die systematische Theologie im Ganzen weniger bearbeitet wird, als die exegetische, historische und praktische, das zeigt sich auch jetzt. Die speculative Lüchtung ist bei den Schweizern weniger vorwaltend, als die historische und praktische. Der verstorbene Usteri hien indessen, besonders gegen Ende seiner Laufbahn eine Annahme machen zu wollen, indem er in seiner neuesten Abgabe des paulinischen Lehrbegriffes (Zürich 1832. XI. 24. S. 8.)^{a)} nicht nur, wie früher das dialektische, sondern auch eigentlich das speculative Element, und zwar in einer bestimmten, von seiner früheren ziemlich abgehenden Lüchtung, vorwalten ließ. Wir brauchen aber um so weniger uns hier in eine Kritik einzulassen, da schon Herr Dr. Lücke in dieser Zeitschrift sich über das Verhältniß dies-

^{a)} Beithier ist eine (unverändert) 5te Ausg. erschienen.

ser neueren Ausgabe zu der früheren ausgesprochen hat^{a)}). Alles, was wir sonst im systematischen Fache von geborenen Schweizern aufzuweisen haben, ist entweder bloßer Beitrag zur biblischen Dogmatik oder hält das Mittel zwischen dem praktisch Apologetischen und dem rein Dogmatischen. Als einen Beitrag zur biblischen Dogmatik bezeichnen wir die Schrift des Herrn Dr. Schultheß: *De praexistentia Iesu ac de Spiritu Sancto Novi Testamenti aliisque affinibus rebus tam religiosae quam liberae disputationes Ioannis Schultheß etc.* Lipsiae apud Weidmannos 1833. XXXII. u. 115 S. 8. Ueber die beiden auf dem Titel genannten Gegenstände sich ausführlich auszusprechen, reizten den Berf. zwei Abhandlungen des Genserschen Theologen Chénevière, desselben Inhaltes, mit deren Resultat er sich nicht befrieden konnte. In dieser Gegenschrift nun will er von seiner abweichenden Ansicht Rechenschaft ablegen, oder, wie er sich ausdrückt, die Gründe angeben, welche ihn nöthigen, negare ac pernegare et praexistentiam Iesu et Spiritus Sancti privilegium quoddam apostolis datum ceterisque ipsius discipulis αὐτηκόοις vel etiam primariorum apostolorum. Das Dogma von der Präexistenz Jesu steht seiner historischen Entwicklung nach in der genauesten Verbindung mit der Trinitätslehre; der Berf. beleuchtet daher zuerst diese letztere und findet bei dieser Untersuchung (welche übrigens den Inhalt der Zueignungsschrift an Herrn Hofprediger Germar ausmacht), 1) daß sie unbiblisch sey und der Lehre von der Einheit Gottes widerspreche; 2) daß sie auch in den beiden ersten Jahrhunderten der Mehrzahl der Christen unhaltbar und unbiblisch geschiessen habe, und 3) daß sie erst im dritten Jahrhundert dem Christenthume sey aufgedrungen worden. Nach dieser Darlegung folgen, als erste Abhandlung, die Erklärungen

a) Siehe dessen Uebersicht der *exeg. Litter.* Jahrg. 1833. 28 H. S. 508 ff.

von acht Stellen, auf welche Chénevière den Beweis für das Dogma von der Präexistenz Jesu gegründet hatte. L. Kor. 15, 47. und Joh. 3, 31. ist ὁ οὐρανοῦ, nach dem Gegensatz = homo spiritualis. Joh. 1, 18. werden die Worte ὃ ἦν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς von der vollkommensten Erkenntniß Gottes, die Christus erlangt hat, erklärt. Joh. 6, 62. ist ἀναβαλλειν der Gegensatz zu der θυνταράσσειν, der sich Christus, so lange er in Gleichnissen sprach, bedient hatte. Joh. 8, 58. bezieht sich auf die Präscienz Gottes, von der Sendung Christi u. s. w. Die Stelle Joh. 3, 13. wird noch in einem besondern Excuse von syntaktischer Seite beleuchtet. — In der zweiten Abhandlung wird von Chénevières Definition ausgegangen: „der heilige Geist sey eine potestas extraordinaria collata Apostolis ac discipulis.“ An die Widerlegung derselben knüpft der Verf. folgende Sätze: Der h. Geist ist τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας = τὸ πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ = τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. S. 35. Derselbe ist der Paraklet, welchen Christus den Seinen als seinen Stellvertreter verheissen. S. 36. So lange Christus persönlich unter ihnen war, hatten sie also den heiligen Geist nicht, sie empfingen ihn erst nach seinem Hingange. Hiernach ist das οὐτω γὰρ ην πνεῦμα Joh. 7, 39. zu erklären. Seine Wirkung unter ihnen ist aber höher anzuschlagen, als der Umgang mit dem Herrn selbst; denn durch den h. Geist erst wurden sie ἐργάζεται, vorher waren sie nur παθόνται S. 38. Weil aber Christus den Jüngern verhieß, bei ihnen zu seyn alle Tage, bis an der Welt Ende, und die Jünger doch nicht so lange leben konnten, so folgt, daß nicht ihren Personen, sondern den Seinigen aller Zeiten die Verheissung der Geistesmittheilung gilt. Auch die Beschaffenheit der von Paulus aufgezählten Geistesgaben spricht für die allgemeine Bestimmung der Geistesmittheilung: denn *omnia ita charismata quis insitabitur hodieque suppetere ecclesia evangelicis ita ut nemo ea pro raris et inusitatis vel*

ut dicunt extraordinariis habere possit? S. 46. Das den Aposteln verliehene Vermögen der Geistaustreibung, Matth. 10, 1. gehört nicht hierher, denn illam potestatem Evangelistae non vocant Spiritum. Sanctum eumque magistro inter mortales agente discipulis adfuisse disertis verbis negat Ioannes (7, 39, 20, 22.). Teufel austreiben konnten auch operarii nequitiae. S. 47. Aber die Wunder Christi? Diese erklärt der Vers. von der geistiger Wirkung seiner Lehre (?). In diesem Sinne ist die Botschaft zu verstehen, welche Christus dem Täufer durch dessen Jünger sendet, Matth. 11, 5. Hierbei die merkwürdige Stelle S. XXVI: *Tum Iesu renuntiare eos iussit magistro, quae audituri et conspecturi essent. Quid, quae, suis auribus audituri erant? Iesum docentem. Quid autem conspecturi?* Doctrinae et praeceptionis Iesu mirificos et singulares effectus, ut mentis caecitas et ignavia tolleretur ad omne honestum ac bonum, impuritas vitae elueretur, obseratae aures patulae facilesque renderentur monitis ac dociles, ut homines propter nequitiam concilmati desperatique convalescerent ad bene beatoque vivendum, ut denique pauperibus laetissima quaeque annuntiarentur." Ueber das Wesen des h. Geistes liest man S. 50. ff.: *Spiritus Sanctus omnibus veris i. e. animi boni jnestr.* — *Unum eumdemque spiritum, qui probis discipulis ab usu eius quotidiano recentibus solatio venit, spiritum filii sui Deus pater in omnium amantium Iesu corda usque diffundit.* Cuius quidem certum est argumentum ea liberalis fiducia et audacia (*παρδόησις*), per quam eum Patronum invocamus in eum revolventes, quidquid nos sollicitos habet, eiusque curas et cogitationes nostras commitentes (Gal. 4, 6. Rom. 6, 15. 1. Petr. 1, 17.); ea animi affectio, per quam nos filios Dei agnoscamus itaque Iesu similes, fratres, eodem cum Iesu Spiritu e Deo animatos. Verum etiam illud *πάρδοξον τε καὶ θαυμαστὸν*, vel, ut voce N. T. utar, illud *καινὴν virtutis et efficientiae, quod non est praeter vel su-*

pra ordinem naturae, sed praeter solitum supra vulgi motum et institutum, ad omnes Christianos probos omnium temporum pertinet, quos fides caritate instincta, huius mundi vietrix, ad studia, opera et negotia gnavoris et idoneos reddit, quibus ne cogitandis quidem et appetendis, nedum conficiendis hoc seculum par videtur, ita ut citius montes transplantari quam ea peragi posse homines opinentur. — Christus selbst besaß diesen h. Geist largissime et sine modis; er hatte in dieser Beziehung primatum in fratribus. S. 26. — Zwei Anhänge zu dieser Abhandlung über den h. Geist schließen das Buch; der eine enthält eine critica exploratio mythorum de assumptione Iesu eaque Spiritus S. effusione, quae Actor. 2, 1 — 13. narratur; der andere eine disquisitio locorum Actor. 19, 1—7. 8, 14—17. Ioann. 3, 3 — 5. 22 — 26. de baptismo Ioannis et Christi. Fast alle diese Aufsätze greifen in ihrem Inhalte in einander über, wodurch das Studium dieser, wie so mancher anderen Schriften des Verf. und deren übersichtliche Darstellung nicht wenig erschwert wird. Bei dieser letztern aber müssen wir es für diesmal bewenden lassen, ohne in eine Kritik einzutreten, die mancherlei hier zu weit führende Erörterungen erforderte. Wäre es mit bloßen dogmatischen Notizen gethan, so könnten wir kurz sagen, Herr Dr. Schultheß habe der arianischen Ansicht des Herrn Chenevière die socinianische entgegengesetzt; obgleich für den, welcher auf einem unabhängigen exegetischen Standpunkte steht, darin weder ein Lob, noch ein Ladel liegen kann. Nur möchte gerade diese exegetische Unabhängigkeit an eigenen Stellen vermisst werden.

Dem Gebiete der Apologetik und populären Dogmatik, zum Theil auch dem der christlichen Ethik, gehört das Werk des Herrn Diodati, (membre de la vénérable Compagnie des Pasteurs et Proff. de Genève) an: *Essai sur le Christianisme, envisagé dans ses rapports avec la perfectibilité de l'être moral.* Genève et Paris 1830.

398. S. 8. Diese Schrift weist nicht nur im Allgemeinen auf den nothwendigen inneren Zusammenhang des evangelischen Glaubens und des christlich-sittlichen Lebens hin, sondern prüft auch den sittlichen Gehalt der Dogmen im Einzelnen und Besonderen. Der Verf. nimmt dabei theils auf die Theologen seiner Kirche, die vergleichende Erinnerungen noch bisweilen zu bedürfen scheinen, theils aber auch vorzüglich auf die gebildeten Laien Rücksicht, bei welchen hierin oft noch eine wunderliche Unklarheit der Begriffe statt findet, indem sie die Moral des Christenthums wollen, aber die Dogmen nicht. Für deutsche Leser, namentlich aus der Klasse gebildeter Theologen, enthält die Schrift nicht viel Neues, aber manches Treffende und Unregende, und wenn auch die ganze Art der Behandlung, die Einmischung des Rhetorischen u. s. w. von der deutschen Methode abweicht, so dürften doch auch die in diesem Gewande vorgetragenen Wahrheiten der Beachtung werth seyn.

Einen ähnlichen Zweck wie den des Herrn Diodati setzt sich auch die Schrift des würdigen Oberhauptes der Zürcherischen Kirche, des Herrn Antistes Geßner, die jedoch ihrer rein ascetischen Form nach noch mehr dem praktischen Theile der Theologie angehört, und die wir nur der Verwandtschaft des Inhalts wegen hier anführen: der Christenglaube in seiner Fruchtbarkeit oder das Glaubensbekenntniß in kurzen Abschnitten praktisch behandelt. Zur Privaterbauung. Stuttgart (Steinkopf) 1835. VIII.

403 S. 8. In kurzen aphoristischen Säcken, mit Bibelsprüchen und Liederversen durchwebt, bringt der Verf. seinen Lesern, unter denen er sich auch ältere und kranke Personen denkt, die Glaubenslehren nach der Ordnung des apostolischen Symbolums in Erinnerung, und sucht überall dahin zu arbeiten, daß weder der Wahnsinn entstehe, was könne sittlich seyn im wahren Sinne des Wortes, ohne Glauben, noch der eben so gefährliche, man könne fromm

und gläubig seyn ohne Zugendeiser und Fleiß in guten Werken. Man merkt es dem Buche bald ab, daß der Verf. überall aus selbsteigener Erfahrung redet und der wilde, verzliche, dabei aber biblischkräftige Ton wird für die gute Sache mehr einnehmen, als süßes mystisches Geschwätz der zelotischen Gepolter. Der Verf. hält streng am alten, ehrlichen Glauben, der das in der Bibel niedergelegte Wort als Wort Gottes ohne weitere Bedingung aufstammt; doch kommt es ihm dabei überall auf die Hauptache, auf das Fruchtbringende und Segenstiftende an, während er Nebendinge frei gibt.

Das einzige systematische Werk, im strengen Sinne der Schule genommen, ist die Sittenlehre von Hrn. Prof. de Wette: Lehrbuch der christlichen Sittenlehre und Geschichte derselben. (Berlin 1835.) X. 270 S. 8. Es entstand zunächst aus dem Bedürfnisse, den Zuhörern ein kürzeres und wohlfeileres Buch in die Hände zu geben, als des Verf. größeres Werk: christliche Sittenlehre. 3 Bde. Berlin 1819—23. Es ist zwar in gewisser Hinsicht ein Auszug aus dem größeren Werke; jedoch haben auch mehrere Abschnitte, wie die von den Trieben, von der Klugheit und der Zurechnung eine Ueberarbeitung erlitten. Dass auch hier das Geschichtliche mit aufgenommen wurde, hängt genau mit der Ansicht des Herrn Verf. über die Sittenlehre zusammen, welche Ansicht der theologischen Lesewelt eben so bekannt ist, als des Verf. längst erworbenes Verdienst um diese Wissenschaft. Wir können daher nur den Wunsch desselben unterstützen, „daß diese Arbeit dazu beitragen möge, das Studium der christlichen Sittenlehre, das gegenwärtig in Abnahme gekommen ist, wieder zu beleben,“ und wenn schon in den oben angezeigten, vom praktischen Standpunkt aus unternommenen Schriften auf den innigen Zusammenhang der Glaubens- und Sittenlehre hingewiesen worden ist, so kann es nur als eine erfreuliche Bestätigung dieser Behauptung erscheinen.

nen, wenn auch Herr Dr. de-Wette vom Standpunkte der Wissenschaft aus bezeugt: „die Erfahrung hat mich gelehrt, daß nichts so sehr, als die Einsicht in das Wesen und die Bedingungen der christlichen Sittlichkeit den gelehrten Theologen befähigt, den Geist der Bibel richtig zu fassen und die Glaubenslehre im rechten Sinne zu behandeln, und daß auch nichts so sehr die fruchtbare, praktische Behandlung der Bibel und der Glaubenslehre befördert.“

Einen merkwürdigen Beitrag zur Sittenlehre gibt folgende Schrift, die zugleich den Uebergang in die Politik bildet, und die wir in sofern auch mit zur schweizerischen Litteratur rechnen dürfen, als der ehrwürdige Verf. früher zu einem großen Theile der katholischen Schweiz in amtlichen Verhältnissen gestanden hat: *Ueber Schwärmerie; historisch-philosophische Betrachtungen mit Rücksicht auf die jetzige Zeit*, von J. H. von Wessenberg. Heilbronn a. Neckar. 1833. 554 S. 8.

Wenn gleich die strengere Wissenschaft, zu deren Gebrauch übrigens die Schrift nicht bestimmt ist, mancherlei an den Definitionen über Schwärmerei, Mysticismus, Pietismus aussehen dürfte, wenn namentlich auch in praktischer Hinsicht zu wünschen wäre, daß die mildern Formen des evangelischen Pietismus und die schroffen eines wilden, unbegrenzten Fanatismus mehr auseinander gehalten worden wären, ja, wenn der protestantische Leser mit der Art, wie der Verf. die Reformation des 16. Jahrhunderts beurtheilt, nicht ganz zufrieden seyn kann (indem es fast so läßt, als ob auch Luther und seine Genossen halb und halb mit zu den Phantasten und Schwärmern gehört hätten, während dagegen die Heiligen der katholischen Kirche in einem idealen Helldunkel gelassen werden), so müssen wir dennoch diese Schrift als eine zeitgemäße bezeichnen, um so mehr, da sie neben dem religiösen auch den politischen Fanatismus in ihre Darstellung aufnimmt, woraus man sieht, wie beide, bald als verwandte Pole

h abstoßen, bald wieder sich mit einander verbinden er in einander umschlagen. Dass übrigens bei aller Opposition gegen das „Schwarm machen“, woran es heut Tage nicht fehlt, der besonnene Verfasser die wahre Egeisterung eines frommen Gemüthes nicht verkennen, ja Gegentheile die Verirrungen auf dem religiösen Gebiete öffentheils aus dem Mangel an wahrer Herzensreligion id aus einseitiger Verstandesrichtung herleiten würde, ist sich schon im Voraus von einem Manne erwarten, der mehreren seiner christlichen Schriften und Dichtungen seitn praktisch christlichen Sinn auf eine eben so entschiedene & geschmackvolle Weise an den Tag gelegt hat.

Judem wir nun die theologische Polemik insuge fassen, bemerken wir, dass dieselbe über der in starkem Range sich äuernden politischen nicht ganz geruht, sondern sich häufig in dieselbe verschlochten hat. Wir unterscheiden 1) die Polemik zwischen Katholizismus und Protestantismus. 2) die Polemik gegen einzelne Parteien id ihre Richtungen innerhalb beider Kirchen, und 3) mit letzter zusammenhängende persönliche Polemit.

Was den Kampf zwischen den beiden christlichen Hauptparteien betrifft, wie er neulich wieder in Deutschland durch Möhler's Symbolik auf großartige, dem wissenschaftlichen Geiste unserer Zeit angemessene Weise angeregt worden ist, so hat man vergleichen hier nicht zu suchen.^{a)} Es

a) Einen Beitrag zur Symbolik, jedoch vom populären Standpunkte aus, liefert die im Jahre 1832 (in Commission bei F. Gaudard in Bern) erschienene Helvetische Confession in berichtigter deutscher Uebersetzung. VIII. und 231 S. 8., deren Druck durch eine christliche Gesellschaft beschlossen worden und deren Zweck, laut der Vorrede, seyn soll, das Volk über den ihm zum Theil abhanden gekommenen wahren reformirten Glauben zum belehren; so wie auch der traurigen Tertrennung und Verschiedenheit der Meisungen in religiösen Dingen Einhalt zu thun. Wie weit dieser Zweck durch Herausgabe einer solchen Uebersetzung, der auch noch zum Ueberflusse der Text der älteren Version nach der Ausgabe von

sind mehr die auch den Laien zugänglichen Organe der Öffentlichkeit, durch welche hier und da auch die Stimme der Kirche oder der Partei laut wird und zwar nicht immer auf die erbaulichste Weise. Die einzige Schrift, deren hier allenfalls Erwähnung geschehen kann, obwohl man ihr keinen wissenschaftlichen Werth beilegen wird, ist: der Herzstoss des Papsthums in gewechselten Briefen zwischen dem römischen Theologen und Priester Moos in Zug und dem reformirten Verfasser des „Federkampfes“ in Bern; mit Vorrede von Prof. L. Snell in Zürich (et Prof. in Bern). Zürich, Schultheß XXII. 144 S. 8. Nebrigens ist die katholische Kirche der Schweiz jetzt zu sehr mit dem in ihrem Innern sich regenden Kampfe der Parteien beschäftigt, als daß sie ihn auch nach außen zu führen Zeit hätte. Ob der Geist der Neuerung, der sich seit der bekannten Badener Conferenz in ihr zeigt, und der wesentlich auf Wiederherstellung der Metropolitanverhältnisse und auf Errichtung einer katholischen Landeskirche dringt, aus einem rein religiösen und christlichen Interesse hervorgegangen, kann hier nicht geprüft werden; aber eben so wenig kann uns obliegen, aus den öffentlichen Blättern die Stimmen für und wider zu sammeln. Wir überlassen die Darstellung des ganzen, sich noch immer mehr verwidrigen Handels, einer späteren Zeit und beschränken uns auf die Polemik innerhalb der protestantischen Kirche. Hier begegnen uns die immer noch fortwährenden Kämpfe gegen den Methodismus in der westlichen und die neu entstandenen gegen die Wiedertäufer in der östlichen Schweiz. Ein Genfer Bürger setzte unlängst einen Preis von 1000

1766 beigegeben ist, erreicht werden möge, geben wir zu bedenken, und bemerken nur noch beiläufig, daß die alte Uebersetzung der Confession nicht, wie die christliche Gesellschaft meint, von Leo Judd, sondern von Bullinger selbst verfaßt ist.

Genfer Gulden auf die Schrift, welche nach dem Ausspruch eines theologischen Kampfgerichts (aus der *vénérable compagnie*?) am besten die Frage löse: welchen Ursachen ist das Entstehen des Methodismus in unserer Stadt zuzuschreiben? welche Gebrechen und Gefahren führt er mit sich? und wie kann ihm entgegen gewirkt werden? Nur Mitglieder der Genfer Geistlichkeit sind zur Preisbewerhung zugelassen. Es konnte natürlich Herrn Malan, der als Haupt der sogenannten Momiers betrachtet wird, nicht herausfallen, sich den Preis selbst vor diesem Forum erwerben zu wollen; aber Herr Malan, der neben seinem theologischen Rigorismus eine gute Dosis von Witz und Ironie zu haben scheint, machte sich dennoch über die Beantwortung her, indem er in folgender Schrift die Preisfrage selbst zu Händen des Fragstellers persifliert:

Le procès du Méthodisme de Genève, mis devant ses juges compétens par C. Malan, Docteur en Théologie, Ministre déclaré déchu de l'église de Genève et régent déposé du collège de cette ville. Genève. 1835. 71 S. 8.

Nicht übel bemerk't der Berf. rücksichtlich der Benennungen, welche die Genfer Dissidenten sich müssen gefallen lassen: ce que le petit peuple parmi nous appelle momiers, les gens de quelque éducation les nomment méthodistes. Wenn er nun aber zeigen will, wie das, was man Methodismus heisse, nichts anders sey, als die Lehre der Reformatoren, und diese wieder keine andere, als die Lehre der Apostel, so zeigt er eben, wie wenig er den Geist einer Lehre von ihrem Buchstaben zu unterscheiden wisse. Weil die Reformatoren die Erbsünde lehrten (so schließen ungefähr Herr M. und seine Glaubensgenossen), und wir sie auch lehren, wo möglich noch strenger, als diese, so sind wir dieselben, wie sie. Sie begreifen aber nicht, wie das, was im Zusammenhange mit einer Zeitbildung so ausgedrückt ganz gut und heilsam war, im Zusammenhange mit einer andern, noch schärfer ausgedrückt ganz schief zu ste-

hen kommen kann am theologischen Himmel. Sie übersehen es, daß dieselben Reformatoren, die in ihren symbolischen Büchern (wenn man sie nur nach dem dünnen Wortsinn versteht) allerdings in einigen Lehrbestimmungen auf ihrer Seite zu stehen scheinen, doch wieder andere Dinge ganz anders ansahen und auf den Beobachter der Geschichte einen von dem Methodismus sehr verschiedenen, weit kräftigeren und gesundern Eindruck machen. Während z. B. die ängstlich Frommen jetziger Zeit von jeder Verbindung mit dem wissenschaftlichen Leben sich fern halten zu müssen glauben und nur in einem trübseligen Conventikelweise ihr Heil suchen, waren die Reformatoren in ihrer Zeit zugleich die Beförderer der Aufklärung und die heitern Freunde des klassischen Alterthums, welches letztere den Methodisten doch fast immer ein Gräuel bleibt. Zudem ließe sich noch fragen, ob nicht die Methodisten über die Bestimmungen der Reformatoren hinausgehen? Wir dürfen z. B. nur an die puritanische Aengstlichkeit der Sabbathfeier erinnern und damit die Augsburgische Confession vergleichen, welche den Sonntag aufs Bestimmteste vom Sabbath trennt und unter die menschlichen Einrichtungen stellt. Vergl. Art. 7. — und Catech. maior zum 3. Gebot. Höchst ungerecht muß es demnach auch erscheinen, wenn Herr M. gerade die Männer, die nach einer unerquidlichen Zeit der scholastischen Reaction im 17ten Jahrhundert wieder ein helleres Licht ansteckten, einen Jacob Berne und Alphons Turretin (die jüngern Zeit- und Geistesgenossen eines Samuel Werenfels), als diejenigen bezeichnet, welche „wo nicht den Stamm, doch den Mutterzweig der neuern Ketzereien“^{a)} pflanzen und hegen halfen. Wo wären wir ohne diese Männer? Weifend ist auch der Spott, womit Herr M. die Benennung Romier seinen Gegnern zurückgibt. Er sieht nämlich darin, daß die

a) Si hon la tige, du moins la mère-branche de ces hérésies.

Genfer Staatskirche das Andenken Calvin's feiern will, von dessen Grundsätzen sie doch abgewichen ist, eine „arm-selige Momerie (Mummerei) und strafbare Bouffonerie.“ Endlich gibt der Vers. (gleichfalls ironisch) die Mittel an, den Methodismus auszurotten. Das Einzige, was helfen könne, meint er, sey, da die Gewalt doch nichts aussrichte, die Bibel zu entfernen: *Otez la bible et le méthodisme n'est plus!* Ehe man aber den Rath des Herrn M. befolgt, wird man, denken wir, eher den Rath Luther's befolgen: „das Wort sie sollen lassen stahn!“ und dabei den Methodismus seinem Schicksal überlassen, der sich auch ohne Anwendung von Gewaltsmitteln und ohne Aufstellung von Preisfragen, wie jede menschliche Form, überleben wird, wenn die Bibel noch lange als Gottes Wort die Völker erleuchtet.

Wenn der Methodismus eine aus England herüber gekommene fremde Pflanze ist, so ist dagegen die Wiedertäuferei ein altes Unkraut auf dem Acker der schweizerischen Kirche. Was Zwingli und Dekolampadius gegen einen Ludwig Hezer, Balthasar Hubmeier, Felix Manz, Blaurock u. a. zu kämpfen hatten, weiß jeder Kenner der Reformationsgeschichte. Auffallend, daß ganz besonders die östliche Schweiz, namentlich die Gegend um St. Gallen schon damals der hauptsächliche Schauplatz der Begebenheiten war. Das Geschichtliche des neuen Anabaptismus ist im 1. Theile unserer Uebersicht (im vorigen Hefte) erwähnt worden. Hier haben wir es nur mit den uns hierüber bekannt gewordenen Streitschriften zu thun. Hören wir zuerst den Sprecher der Wiedertäufer (Fröhlich): „Ein Wort über das Verhältniß der belehrten Gläubigen zur Staatskirche und der Staatsreligion zum Evangelium Jesu Christi, zur Beherzigung für Federmann dargelegt. St. Gallen 1834. 51 S. 8. Gänzliche Scheidung von Staat und Kirche, dem Grundsätze gemäß, daß das Reich

Gottes nicht von dieser Welt sey, und eine gründliche Wiedergeburt aller Einzelnen, die zur Kirche gehören wöllen, ist die Forderung, welche diese neuen Wiedertäufer mit ihren uralten Vorgängern, den Novatianern und Donatisten, an die Spitze stellen. Was hingegen das Dogma im Allgemeinen betrifft, so kommen sie hierin mit den Methodisten der westlichen Schweiz überein, daß sie die größere Kirche mit harten und ungerechten Anklagen verfolgen, indem sie ihr vorwerfen, von den Lehrbestimmungen der Reformatoren gänzlich abgewichen zu seyn; ein Vorwurf, der entweder nur einem Theile gelten kann oder sich nur auf die wandelbare Form bezieht, und deshalb ein Vorwurf zu seyn aufhört. Dagegen weichen sie im Dogma von der Taufe und der Kirche auf das Entschiedenste und mit Bewußtseyn von der Lehre der Reformatoren ab. „Wir werden nicht als Christen geboren“ heißt es S. 13. (ähnlich sagt schon Tertullian sicut, non nascuntur Christiani. Apol. c. 18.) „und die Kindertaufe macht uns nicht dazu: sondern wir müssen erst nach dem Glauben zu Christen oder lebendigen Kindern Gottes wieder geboren werden. So unnütz die Taufe ist vor dem Glauben und ohne den Glauben, so gesegnet ist sie, wenn sie in der rechten, göttlichen Ordnung als das Siegel des Glaubens empfangen wird,“ was mit einer Menge Schriftstellen belegt wird. Auf dieses Bekenntniß hin, in welchem sich Wahres und Falsches wunderlich vermengt, folgen nun eigentliche Schmähungen auf die Landeskirche, worin die verbrauchten Bilder vom Antichrist, vom Kälbervorstande Jerobeams u. s. w., deren sich auch die separatistischen Schlesier ihres Ortes bedient haben, in den grellsten Farben aufgetragen und Luther's heftige Ausfälle auf das Papstthum auf die „ießigen Frohnvögte der Gewissen, geistlichen und weltlichen Standes“ angewandt werden. Was nun die Gegenschriften betrifft, so sind uns nur zwei derselben bekannt geworden, die jedoch selbst wieder aus verschiedenen Gesichtspuncten verfaßt sind: I) die

schon im vorigen Heft angezeigte Schrift Pupikofer's, und
 2) Prüfung der Lehre von der Wiedertaufe
 nach der h. Schrift, von Heinr. Hess, Diener des
 göttlichen Wortes; ein zeitgemäßes Wort an treue
 Seelen unter den Wiedergetauften und Nicht-
 wiedergetauften. Winterthur 1834. 39 S. 8. —
 Die Schrift Nr. 1. enthält nun außer der historischen Dar-
 stellung des Sachverhaltes eine Widerlegung der Fröh-
 lich'schen Schrift im Geiste einer nüchternen und besonne-
 ren Theologie, und alles, was der Verf. den übertriebe-
 nen Beschuldigungen gegen die Staatskirche entgegensetzt,
 ist verständig und aus der Wahrheit gesprochen. Beson-
 ders schön und erhebend ist der Schluss S. 14. Da hinge-
 gen, wo sich der Verf. (wie in der angehängten Predigt
 geschieht) darauf einläßt, die Kindertaufe als schriftge-
 mäß zu erweisen, da läßt er die, welche auf einem unbe-
 sorgenen exegetischen Standpunkte stehen, eben so unbe-
 stiebt, als uns die Reformatoren in diesem Punkte las-
 sen. Soll Marc. 10. mehr seyn, als eine schöne Analogie,
 so kann ein Wiedertäufer immer sagen, zwischen Segnen
 und Taufen der Kinder sey ein großer Unterschied, ja,
 er kann sogar mit Leichtigkeit Consequenzen für sein Sy-
 stem daraus ziehen. Soll die Anwendung, welche Kol. 2.11.
 12. von der Beschneidung auf die Taufe gemacht wird, ein
 stringenter Beweis dafür seyn, daß nun auch die Taufe wie
 die Beschneidung am achten Tage eintreten müsse, so muß man
 auch consequenter Weise mit dem afrikan. Bischofe Fidus, der
 unseres Wissens zuerst diese Analogie benutzte, die Taufe,
 welche vor dem achten Tage geschieht, verwiesen. Genug,
 alle aus der Schrift geführten Beweise für die Kindertaufe
 hinken, sobald sie als eigentlicher Beweis gelten sollen.
 Das müssen wir unbedenklich den Gegnern der Kindertaufe
 einräumen. Daraus folgt aber noch nicht Billigung
 der Wiedertaufe. Nur das folgt daraus, daß man aller-
 dings mit dem bloßen Schriftworte nicht durchkommt, wo
 es sich nicht allein um Dogmen, sondern um Gebräuche

handelt, die nothwendig mit den Zeiten wechseln. Die Zweckmäßigkeit der Kindertaufe lässt sich demnach sehr gut rechtfertigen, sobald das Wesen der Kirche, das sich aber auch nicht aus der Bibel buchstäblich construiren lässt, sondern wie der Begriff des Sacramentes aus sich selbst will erörtert seyn, richtig gefasst ist. In einer solchen richtigen Ansicht über das Wesen der Kirche, wie sie nur aus dem kirchlichen Gemeingefühle hervorgehen kann, fehlt es aber zur Zeit noch mitten im Protestantismus gar sehr, so dass man sich über die Reactionen der Schwärmerei und des Separatismus nicht wundern darf. Die Verwerfung der Kindertaufe, so wie auch die Wiedertaufe der Erwachsenen sollte in Zukunft nicht sowohl als directe Abirrung von der Bibellehre, sondern als eine willkürliche Entfernung von der Kirche, als eine dem Geiste der Liebe und Eintracht zuwiderhandelnde Beschränktheit und Anmaßung bekämpft werden, als eine Richtung, von der Hr. Pupikofer richtig sagt, dass sie es „auf einen Radicalismus in der Kirche anlege.“ Die Schrift Nr. 2. redet in einem versöhnlichen Tone den Verirrten zu, und die in ihr sich dargebende fromme Gesinnung ist achtungswert. Aber was soll man dazu sagen, wenn der Berf. einen Haupthebeweis für die Kindertaufe unter anderm auch darin sieht, dass Johannes schon im Mutterleibe mit dem heil. Geist sey ersfüllt worden? S. 17. Ober was soll die Waschung des Petrus beweisen, die S. 19. angeführt wird? Solche Schriftbeweise sind in der That nicht besser, als wenn die Katholiken sich etwa auf den Melchisedek berufen, um das Messopfer zu beweisen, und Aehnliches der Art. Mit Recht macht dagegen der Berf. darauf aufmerksam, wie die Geringsschätzung des Taufactes unter Hohen und Niedern in der Landeskirche und die weltliche Gesinnung, mit der diese heil. Handlung so oft begangen wird, tiefen, religiösen Gemüthern leicht zum Anstoße gereichen könne.

Sollen wir endlich noch zum Schlusse unseres Ab-

schnittes über die Polemik auch die persönlichen Kämpfe wieder ins Andenken rufen, die im Zusammenhange mit den divergirenden theologischen Richtungen geführt worden sind, so mag es nur kurz und der Vollständigkeit zu Liebe geschehn.

In der katholischen Kirche erregte der Priester und Professor Alois Fuchs von Rapperswyl durch eine da-selbst gehaltene Predigt: „Ohne Christus kein Heil für die Menschheit in Kirche und Staat“ (mit Beilagen herausgegeb., Rapperswyl 1832. 94 S. 8.) einen langwierigen Kampf, der die Suspension des Priesters zur Folge hatte, worüber zu vergleichen: Alois Fuchs und seine Suspensionsgeschichte mit Actenstücke n. Rapperswyl 1833. 188 S. 8.

Von demselben Verf. ist auch die Schrift: Der große Abfall vom Vaterlande und die Rückkehr zu ihm. Rapperswyl, 1832. 229 S. 8., die zwar, ihrem Titel nach, mehr ins Politische einschlägt, aber doch auch kirchliche Verhältnisse berührt. Der Vs. machte sich zur Aufgabe, den wahren Katholizismus der älteren Kirche, mit dem sich ein freies Synodalwesen, die Priesterehe u. a. verträgt, gegen den römischen zu vertheidigen, wobei er jedoch, dem Protestantismus gegenüber, an dem priesterlichen Charakter und an der damit verbundenen mysteriösen Opferidee festhält. Wir können nicht sagen, daß die Darstellung uns besonders durch Klarheit und Bündigkeit angesprochen hätte, wenn gleich unter dem vielen Ueberflüsse manche treffende Bemerkung sich befindet.

Eine andere bald vorübergegangene Streitigkeit, welche nächst der Person eines unserer ersten Theologen auch die durch ihn repräsentirte und andere ihm verwandte Richtungen betraf, verweisen wir, als ein perenni silentio obruendum — ad marginem a).

a) Sendschreiben eines bibelgläubigen Geistlichen an Herrn Dr. und Prof. de Wette. Basel (Schneider, 1833).

Praktische Theologie.

Hiermit treten wir auf das verhältnismäßig reichste Feld der schweizerischen Litteratur, müssen uns aber gerade hier einige Beschränkung zum Geseze machen, wenn wir nicht diesen Theil, im Vergleiche mit den übrigen, unverhältnismäßig ausdehnen wollen.

Rein wissenschaftliche Werke über das Ganze der praktischen Theologie oder über deren einzelne Theile (Homiletik, Katechetik, Liturgik) sind uns nicht bekannt. Wir erwähnen blos am Eingange der Rede des Hrn. Prof. Zyro in Bern: „Des praktischen Theologen Gesinnung in dieser Zeit.“ Bern (b. Janni 1834. 20 S. 8.), die er bei dem Antritte seines akademischen Amtes in Bern gehalten hat, und die, wie schon der Titel andeutet, weniger objectiv in das Wesen der praktischen Disciplinen selbst einführt, als vielmehr den subjectiven Standpunkt bezeichnet, aus dem sie müssen betrieben werden. Eigenthümlich und der Beachtung werth ist der Gedanke, daß der Lehrer der praktischen Theologie nicht blos Lehrer, sondern in der That Seelsorg er sey, in dem Verhältnisse zu den ihm anvertrauten Jünglingen. In einem gewissen Sinne sollte dies nach Ref. Ansicht jedes theologische Lehrer, jeder akademische Lehrer überhaupt seyn, wenn die Wissenschaft ihre höchste Frucht bringen soll; aber gewiß ist, daß ein Lehrer der praktischen Theologie diesen Seelsorgerberuf am speciellsten erfüllen kann, wenn gleich strenge

80 S. 8. Dagegen: Burechtweisung des anonym gegen Herrn Dr. de Wetts aufgetretenen Sendschreibers von den Proff. Hagenbach und Fischer. Basel (1833. 18 S.). — In einem ziemlich directen Zusammenhange mit dieser Polemik dürfen auch die Angriffe im 42. Heft des grauen Mannes von dem Med. Dr. de Valenti stehen, wogegen: Ueber den Angriff des grauen Mannes gegen Lehrer der hiesigen Universität, v. Dr. W. M. L. de Wetts. Basel 1834. 24 S.

Wissenschaftlichkeit auch auf seinem Gebiete ein Hauptforderniß bleibt. Dies letztere scheint uns nicht genug in der Rede herausgehoben, weshalb sie leicht dem Mißverständniß ausgesetzt seyn kann.

Die Stelle manches dickeren Lehrbuchs der Homiletik mag folgende schätzenswerthe Schrift vertreten, die wir auch als Beitrag zur neuern Kirchen- und Litterargeschichte hätten anführen können, die aber doch ihrer vorherrschenden didaktischen Tendenz nach hier am besten ihre Stelle findet:

Schleiermacher's Wirksamkeit als Prediger, dargestellt v. Al. Schweizer, interimistischem Prediger an der reformirten Gemeinde in Leipzig a). (alle Kummel. 1834. XXIV. 99 S. 8.). — Nach dem, was Hr. Dr. Lücke, Baumgarten-Crusius und andere deutsche Schriftsteller über den vollendeten Gotteslehrlingen gesagt haben, muß uns diese Schrift Hrn. Schweizer's nur als ein um so erwünschterer Beitrag erscheinen, als ja der Schülerkreis Schleiermacher's auch in der Schweiz sich seit mehreren Jahren um ein Bedeutendes weitert hat. Wenn wir nun auch keineswegs das beebte via brevis per exempla auf die Weise anwenden möchten, als ob man nun hier statt aller abstracten Theorien in concretes Muster erhielte, nach dem man sich bilden könnte (da ja grade Schleiermacher über den Musterpredigern im gewöhnlichen Sinne steht), so halten wir doch dafür, daß durch diese geistreiche, ganz in die Eigenthümlichkeit Schleiermacher's eingehende Darstellung eine Menge von Gedanken angeregt werden, die man in einem Compendium der Homiletik vergebens suchen würde, und daß auch die, welche nicht ganz mit der Schleiermacher'schen Predigtweise einverstanden sind, vieles aus dem Büchlein

a) jetzt a. o. Professor der praktischen Theologie in Zürich. S. das vorige Heft.

lernen können. Mit Recht hat der Verf. nicht blos die formale Seite des Predigens, sondern auch das Materiale, das Heuristische in seine Darstellung aufgenommen und uns darüber Rechenschaft zu geben versucht, warum Schleiermacher über gewisse Gegenstände mit entschiedener Vorliebe, über andere (wie z. B. über die Eigenschaften Gottes und über persönliche Unsterblichkeit) gar nicht predigte, was alles wieder im Zusammenhange mit seiner ganzen theologischen Denkweise und mit seiner Stellung zu den verschiedenen Parteien in Kirche und Schule betrachtet und umsichtig gewürdigt wird. Dieser Abschnitt, welcher Schleiermacher „nach allgemeinen Verhältnissen“ auffaßt, macht sogar den größern Theil der Schrift aus. Der zweite Theil, der uns den vollendeten Meister „nach seinem Verhältnisse zur Kunst insbesondere“ schildert, tritt nun der homiletischen Theorie (im engern Sinne des Wortes) näher, und gibt uns auch hier gar vieles, was, zusammengehalten mit dem, was neulich Erdmann über den Organismus der Predigt niedergelegt hat, zu neuen Auffassungen des homiletischen Kunstgebietes und der darin zu handhabenden Technik hinführt. Was z. B. S. 77 — 79. über die rein formalen Eintheilungen gesagt ist, welche Schleiermacher der gewöhnlichen Weise vorzog, nach der die Antwort auf die im Thema gestellte Frage schon in den Ueberschriften der einzelnen Theile gegeben ist, verdient alle Beachtung, sobald man keine allgemeine Regel daraus herleiten will. Besonders aber möchten wir dem Bf. danken für das, was er uns von S. 87. an über die Vorbereitung Schleiermachers zu seinen Predigten mitgetheilt hat, was denn doch die Vorstellung, als ob das gewöhnlich so genannte Extemporiren an ihm eine Art von Autorität fände, bedeutend einschränkt. Wir sehen vielmehr daraus (S. 89.), daß Schleiermacher erst selbst seine Predigten schrieb, ehe er zu der seltenen Höhe gelangte, auf der wir ihn als Redner erblicken, und daß

er weit entfernt war, Andern dasselbe zugemuthen, was ihm frommte.

Wir lassen auf diese, die Theorie betreffende Schrift die schweizerische Predigtliteratur selbst folgen, von der wir jedoch die einzelnen im Druck erschienenen Predigten auszuschließen uns genöthigt sehn. Folgende grössere Sammlungen sind uns bekannt geworden: 1. Predigten, theils aus legender, theils abhandelnder Art, von Dr. W. M. E. de Wette. 3te Sammlung. Basel (b. Neukirch), 1833. 172 S. 8. 2. Discours sur quelques sujets religieux par A. Vinet.^{a)} 2. Ed. Paris et Genève 1832. XVI. 372 p. 8. 3. Predigten für das Christenthum an Agrippiner unter den Christen von J. J. Bernet, V. D. M. in St. Gallen, herausgegeben von einem seiner Freunde. II. Berlin (Steiner) 1834. XVI. 171. VI. 219 S. 8. 4. Christliche Predigten für denkende Verthrer Jesu, gehalten vor der reformirten Gemeinde zu Leipzig in den Jahren 1833 und 34 von Alexander Schweizer. Leipzig (Weidmann) 1834. XVI. 344 S. 8. 5. Predigten zur Beförderung des thätigen Christenthums von Carl Wilhelm Fäsi, Diacon an der St. Peterskirche in Zürich. Zürich (Schultheß 1835. XI. 445 S. 8.). Nr. 1. und 2. sind in derselben Stadt von Männern gehalten worden, deren akademischer Beruf das Predigen nicht als amtliche Berrichtung mit sich bringt, deren beiderseitiges freiwilliges Aufstreten aber immer gern gesehen wird, besonders von dem gebilbten Publicum. Wenn gleich die theologische Richtung beider Prediger, wie auch ihre Predigtweise selbst in mancher Hinsicht eine verschiedene ist, so hindert dies doch nicht, daß viele ihrer gemeinschaftlichen Verehrer sich friedlich unter der Kanzel des Einen, wie des Andern

^{a)} Professor der französischen Sprache und Litteratur in Basel.

zusammenfinden; während freilich sich auch wieder auf der andern Seite eine Scheidung und Sonderung bemerkbar macht. Beide zwar haben das mit einander gemein, daß sie, obgleich auf das religiöse Gefühl hinwirkend, doch das Nachdenken fortwährend in Anspruch nehmen; nur steht Beider Gedankengang in zu genauer Verbindung mit der anderweitigen theologischen Anschauungsweise, als daß nicht eben hierin eine Verschiedenheit sich zeigen sollte. In dem wir die de Wette'sche Theologie, auch in ihrer populären Gestalt aus den früheren Predigtsammlungen des Bs. als bekannt voraussetzen, bemerken wir nur, daß die Bi net'sche Auffassung des Christenthums sich mehr an den ältern französischen Supranaturalismus eines Pascal und Fénelon anschließt, doch so, daß die Berücksichtigung der jetzigen religiösen Zustände überall in lebendiger Eigenthümlichkeit hervortritt. Man spürt es diesen Predigten ordentlich an, daß sie aus einem vom christlichen Lebensprincipe durchdrungenen, durch manchen eignen Kampf hindurchgegangenen Siegesgefühl der göttlichen Wahrheit herausquellen. Wo es sich aber darum handelt, diese selbst erfahrene Wahrheit zu objectiviren, das Gefühlte begriffsmäßig zu bestimmen und zu begrenzen, da scheint uns die Dialektik des Bs. bei allem Scharfsinne, den er aufbietet, zu sehr verwoben mit der positiven und realistischen Denkweise des ernstern französ. Geistes, als daß nicht bei aller Bekanntheit des Bs. mit den klassischen Erzeugnissen der deutschen Litteratur einige Besangenheit vorwalten sollte, wo es gilt solche Erscheinungen zu würdigen, die mit der Entwicklung des deutschen Geistes und der deutschen Wissenschaft zusammenhängen. Wir meinen hier namentlich die Beurtheilung des Rationalismus, wie sie auch in der Vorrede hervortritt. Schon das französische Wort *raison* läßt keine ordentliche Unterscheidung von Verstand und Vernunft zu, die wir auch in der sonst interessanten ersten Predigt vermissen. Gerade aber in der begriffsmäßigen

Entwickelung des Religiösen haben die auf einer gereisten theologischen Einsicht beruhenden Predigten de Wette's einen hohen Vorzug durch die ihnen inwohnende Klarheit und Durchsichtigkeit des Gedankens und durch die geschickte Wahl des Ausdrucks, durch welche jede Abweichung in extreme Vorstellungen glücklich vermieden wird. Aber auch in der Form ist eine große Verschiedenheit zwischen den Predigten de Wette's und Vinet's. Bei de Wette mehr ruhige, an den Text sich genauer anschließende, das Thema verfolgende Entwicklung, bei Vinet hie und da ein größerer rhetorischer Schwung, wie er in einem deutschen Vortrage kaum stattfinden dürfte. Wenn gleich die diesmalige Sammlung de Wette's mehr Predigten abhandelnder, als auslegender Art gibt, so ist doch das ergetische Element in ihnen weit vorherrschender, als bei Vinet, bei welchem der Text oft mehr die Stelle des Motto vertritt. An Beider Vorträgen aber muß die schöne, gewählte Sprache anziehen, und es wäre zu wünschen, daß die, welche mit der Glau-bensansicht Hrn. Vinet's sich besser befreunden können, als mit der des Hrn. de Wette, wenigstens von jenem den gu-ten Geschmack lernten, der leider! von andern Predigern der strengeren Richtung oft gar zu sehr verlebt wird. Mehrere der de Wette'schen Predigten sind in Beziehung auf die in Basel statt gehabten politischen Bewegungen gehalten und ruhen auf dem christlichen Grundsätze, daß man der Obrigkeit unterthan seyn soll. Als Muster, wie man über Zeitverhältnisse predigen soll, möchten wir die 7te Pr. über L Petri, 5, 6. ausheben.

Nr. 3 steht eigenthümlich in seiner Art da. Die Predigten sind, wie schon der Titel sagt, nicht vom Verf. selbst, sondern von einem Freunde herausgegeben. Es herrscht in denselben ein frischer, jugendlicher Geist, eine gesunde, entschädigte Frömmigkeit, reine und warme Begeisterung für Christus, ohne Ziererei und ängstliches Formenwesen, und eine hohe, sittliche Kraft, die das Ueberzeugende in sich

werden, kam aber mitten in die Stürme der Revolution hinein und ist, so viel wir wissen, bisher nur in dem Stadttheile in Gebrauch. Es zeichnet sich vortheilhaft vor dem früheren aus dadurch, daß an die Stelle einer scholastisch-polemistrenden Theologie die reine Bibellehre getreten, jenes Extrem mit vieler Schonung verschiedenartiger Ansichten vermieden und die Sittenlehre nicht mehr nach dem Dekalogus abgehandelt, sondern auf das christliche Princip basirt ist. Rücksichtlich der Form ist zu bemerken, daß die Antworten meist in Bibelsprüchen wiedergegeben sind; jedoch sind nicht immer solche gewählt worden, die sich dem Gedächtnisse leicht einprägen, wie denn überhaupt das Melodische und Rhythmisiche, wir möchten fast sagen, das Antiphonische nicht der schlechteste Theil an unsern alten Katechismen war, im Vergleich mit den meisten neuen.

Dem Vernehmen nach beschäftigt sich die Zürcher Synode fortwährend mit der Ausgabe eines neuen Katechismus. Einstweilen ist erschienen: Biblische Erzählungen aus dem A. u. N. T. für die Volkschulen des Kantons Zürich, mit Genehmigung des Erziehungsrathes. Zürich (Schultheß) 1835. 144 S. 8. Diese Sammlung enthält 53 Geschichten aus dem alten, 46 aus dem neuen Testamente, jede Überschrift gibt zugleich einen der Geschichte entsprechenden Bibelvers (z. B. David und Goliath, oder: Gott widersteht den Hoffärtigen; den Demüthigen gibt er Gnade u. s. w.); die Erzählung ist einfach, frei, nicht mit den Bibelworten selbst, aber doch an dieselben sich anschließend, wieder gegeben.

Zu katechetischen Privatarbeiten gehört: Biblische Geschichte für den Jugend-Unterricht und als Einleitung in das BibelleSEN. 2 Thle. Basel (Schweighäuser) 1834. VIII. 258. 168 S. gr. 8. In der Vorrede sagt der Herausgeber, Hr. Diacon E. Kündig, manches Gute über richtige Behandlung der biblischen Ge-

schichte in Kirche, Schule und Haus. Die Auswahl des Stoffes sowohl, als der jeder Erzählung beigefügten Bibelsprüche ist im Ganzen gelungen zu nennen; der Vortrag schließt sich, jedoch mit gehöriger Freiheit und mit Benutzung neuerer Uebersetzungen (wie der de Wette'schen) an die lutherische Bibel an und auch das Aeußere des Buches ist empfehlenswerth.

Das kleine Büchlein: Christenlehre für die jüngste Volksgenugend (Vom Prof. Zyro). Bern 1833. 30 S. 8. wird in der Hand eines frommen und geschickten Lehrers gewiß den Segen stiften, den ihm der würdige Verf. wünscht.

An der Grenze des Katechetischen und Liturgischen steht: Christliches Liederbüchlein von dem Zürcherischen Erziehungsrath verordnet für die Schulen des Kantons, von S. Bögeli, Kirchenrat. Zürich (Schultheß) 1834. 60 S. 16. Es enthält eine zweckmäßige Auswahl von Liedern aus dem Zürcher Gesangbuche u. a.

Wir gehen zum Liturgischen über. Hier müssen wir nur im Allgemeinen bevorworten, daß der Sinn für das liturgische Element des Cultus uns in der schweizerisch reformirten Kirche noch nicht überall gehörig ausgebildet erscheint und der dermalige Geist des Liberalismus, der in den Geistlichen höchstens noch eine Art von Schullehrer für die Erwachsenen sieht, dürfte auch nicht zu sonderlichen Hoffnungen in dieser Hinsicht berechtigen. Dagegen scheint denn aber doch unter einer ziemlich großen Zahl von jüngern Geistlichen ein regeres kirchliches Leben erwacht zu seyn, das nach allen Seiten und so auch nach der liturgischen sich Bahn machen wird. Von neuen Agenden ist schon verschiedentlich die Rede gewesen, doch nur wenig ins Werk gesetzt worden. Die von der rhätorisch-evangelischen Synode bearbeitete: Liturgie oder Gebete und Agende für die deutschen evange-

lischen Gemeinden in Hohen-Rhätien. Chur (Benedict) 1831. VI. 240 S. in 4. mit Vorwort von Antistes Kind, enthält neben einigen wenigen eigenthümlichen meist Gebete und Formulare aus andern schweizerischen Agenden, wie aus der zürcher und basler, zeichnet sich übrigens durch eine gewisse Vollständigkeit aus.

Schon seit Jahren zeigt sich im Gebiete des Kirchen gesanges eine erfreuliche Regsamkeit, wozu auch die andernwärts unter dem schweizerischen Volke gepflegte Liebe zum Gesange das Ihrige beitragen mag. So hat denn der Kanton Appenzell-Auerhöden, in welchem sich schon seit einer Reihe von Jahren durch die Bemühungen seiner Geistlichen, wie namentlich des Pfarrer Weißhaupt, eine rege Thätigkeit für Volksgesang zeigt, auch für seine gottesdienstliche Erbauung ein neues Gesangbuch erhalten. Christliches Gesangbuch für den öffentlichen Gottesdienst. Trogen 1834. 418 S. 8. Ein begleitendes Gutachten vom Decan Frei: Das neue Gesangbuch für den öffentlichen Gottesdienst in Auerhöden. Trogen 1835. 41 S. 8. gibt nach einigen sehr zweckmässigen, zum Theil aus noch unbekannten Quellen geschöpften geschichtlichen Rückblicken auf den Kirchengesang überhaupt und den schweizerischen insbesondere, den Standpunkt an, von welchem die Herausgeber ausgehen zu müssen glaubten. „Für die Auswahl der Texte sind außer den Gesangbüchern von Zürich und St. Gallen, die nur eine beschränkte Ausbeute gewähren konnten, die neueren Gesangbücher von Altenburg, Baiern, Bremen, Frankfurt, Leipzig, Riga u. s. w. benutzt worden. Andere Sammlungen, wie die Liederkrone, die Theomelah und die neuesten von Naumer, Bunsen und Elsner sind nicht unberücksichtigt geblieben; es haben aber besonders die letzten, ihrer einseitigen Richtung wegen, nur Weniges dargeboten. Am dankbarsten erkennen die Herausgeber den Werth des neuen Berliner Gesangbuchs

an, das in den meisten Fällen die beiden Klippen einer slavischen Unabhängigkeit an das Alte, Ursprüngliche und einer leichtfertigen Veränderung so glücklich vermieden hat." So weit das Gutachten.

Was nun das Gesangbuch selbst betrifft, so finden wir in demselben zwar eine schöne a), doch keineswegs reiche Auswahl von Liedern. So vermissen wir ungern das Luther'sche: „Eine feste Burg ist unser Gott," das Gerhard'sche oder vielmehr noch ältere Bernhardin'sche: „o Haupt voll Blut und Wunden," das Lied: „Jesus meine Zuversicht" (von Luise Henriette, Churfürstin von Brandenburg), „Jesu meines Lebens Leben" (von Ernst Christ. Homburg) u. a. m. Die Veränderungen betreffend sind wir mit den Herausgebern darüber einverstanden, daß manches geändert werden müsse, und auch wir möchten uns hier im Ganzen an die in der Vorrede zum Berliner Gesangbuche geäußerten Grundsätze anschließen, auf welche sich das Gutachten beruft; doch wenn wir auch gleich den Herausgebern die Absicht zutrauen, daß sie die Lieder nicht haben wollen „verdichtet" (S. 37.), so möchten wir doch eine gewisse Scheu vor dem Gebrauche des Namens Jesu nicht gutheißen. Warum ist z. B. das schöne und dem christlichen Volke heimisch gewordene Lied: „Liebster Jesu wir sind hier" (von Clausnitzer) umgeändert in: „Liebster Vater u. s. w." Auch wir glauben zwar mit Kapp (Grundsätze zur Bearbeitung evangelischer Agenten S. 151. 152.), daß im eigentlichen Kirchengebete, der altchristlichen Sitte und den älteren liturgischen Vorschriften gemäß, Gott, der Vater, anzurufen sey. Aber auch im hymnischen Aufschwunge des Liedes die Anrufung Jesu zu vermeiden, streift wohl fast an ebionitische Bedenklichkeit. Auf irgend eine Weise muß denn doch das Bewußtseyn der lebendis-

a) Es finden sich Lieder von Paul Gerhard, Terslēgen, beiden Neander, Klopstock, Gellert, Cramer, Lavater, Novalis, Uz u. a.

gen Gegenwart Christi und der Gemeinschaft mit ihm auch bei'm Gottesdienste heraustreten, und wo kann das schöner geschehen, als im Liede? Die vielen Jesuslieder der ältern Zeit, unter denen sich wohl auch viel Spielendes und Ländelndes, aber auch viel Inniges und tief Empfundenes findet, gingen aus diesem lebendigen Gefühle der Gemeinschaft hervor, wodurch sich der christliche Cultus von einem blos theophilanthropinischen unterscheidet. Ueber die Melodien erlauben wir uns als Kaiser kein Urtheil. Zu den früher schon gebrauchten Goudimel-Lobwasser'schen und denen aus dem Zürcher Gesangbuche sind auch einige ältere der lutherisch-evangelischen Kirche, so wie neuere von Huber (in St. Gallen) und Weishaupt hinzugekommen. Was endlich die Anordnung betrifft, so können wir es nur billigen, daß die Lieder nicht nach dem dogmatischen und moralischen Fachwerke, sondern mehr nach der von Natorp vorgeschlagenen Weise geordnet sind. Auf die äußere Ausstattung des Buches ist alle mögliche Sorgfalt verwandt worden. Die Notenschrift wurde von Tauchnitz in Leipzig verschrieben, die Textschrift lieferte die Schriftgießerei von Andreä in Frankfurt, die Vignette Gubiz in Berlin, das Papier wurde aus Frankreich bezogen. So hat von allen Seiten die menschliche Industrie das Ihrige gethan, und es bleibt nur noch übrig, daß der Himmel das Seinige thue durch Belebung eines recht christlichen Sinnes, ohne welchen auch der beste Gesang ein leerer Schall bleibt.

Auch im Kanton Aargau wird an einem neuen Gesangbuche gearbeitet. Auf die Nothwendigkeit eines solchen wurde bereits hingewiesen in einer weiter unten anzugebenden Synodalrede des Herrn Prof. E. Fröhlich. Unter der Zeit ist nun ein Probeheft erschienen, das indes noch nicht in den Buchhandel gekommen ist: *Christliche Kirchenlieder für die evangelisch reformirten Kirchen und Schulen des K. Aargau; Probeheft für*

das reformirte Generalkapitel. Aarau 1834. 99. 8. So viel daraus zu ersehen ist, wird sich dasselbe strenger als das Appenzeller an den historischen Liederverband der Kirche anschliessen. Wir dürfen nur die Inhaltsanzeige miththeilen, um auch schon für jeden Kenner in solchen Dingen die liturgischen Grundsätze bemerkbar zu machen, nach denen die Arbeit fortschreiten wird a). Wir können die sichere Hoffnung hegen, daß unter den Händen Herrn Fröhlich's, der ebensowohl mit dichterischem Geiste, als musicalischen Kenntnissen ausgerüstet ist, und dessen Rede sich in einem warmen kirchlichen Sinn ausspricht, etwas Vorzügliches in Stande kommen werde.

Dass über den poetischen, wie über den melodischen Theil einer solchen Arbeit verschiedene Ansichten auch unter denen herrschen, die zu vergleichen berufen sind, darf in der Ausführung des Planes selbst nicht hindern. So scheinen die Grundsätze, nach denen die Herausgeber des Aargauer Gesangbuches arbeiten, nicht dieselben zu seyn, welche ein längst um den Volksgesang verdienter Mann, Herr Hans Georg Nägeli, für die richtigen hält. Es ist ja schon aus seinem Kampfe mit Thibaut bekannt, wie Nägeli dem alten lutherischen Kirchenliede und dem Choral nur einen sehr bedingten Werth zuschreibt, und dagegen den figurirten Gesang auch für den kirchlichen Gebrauch vorzieht. Er will das Kirchliche mehr dem Gesellen nähern und zeigt eine grössere Vorliebe für das Moderne, auch in der Wahl der Texte.

Nach solchen Grundsätzen ist denn auch sein zwar

a) Advent, Weihnachten, Passion, Ostern, Himmelfahrt, Psingsten. — Ausbreitung der christlichen Kirche; beim Abendmahl. — Lob Gottes; Dankagung; das Gebet des Herrn. Der Allgegenwärtige; der Erhalter; Vertrauen; Tröstung; göttliche Liebe; Vorsehung; der Morgenstern; Liebe zu Jesus; Ruhe in Jesus. — Sonntagslied; Morgenlieb. Ewiges Leben. Lodgesfreudigkeit. Auferstehung. Confirmationslied. Am Betttag.

gen Gegenwart Christi und der Gemeinschaft mit ihm auch bei'm Gottesdienste heraustreten, und wo kann das schöner geschehen, als im Liede? Die vielen Jesuslieder der ältern Zeit, unter denen sich wohl auch viel Spielendes und Ländelndes, aber auch viel Inniges und tief Empfundenes findet, gingen aus diesem lebendigen Gefühle der Gemeinschaft hervor, wodurch sich der christliche Cultus von einem blos theophilanthropinischen unterscheidet. Über die Melodien erlauben wir uns als Laien kein Urtheil. Zu den früher schon gebrauchten Goudimel-Lobwasser'schen und denen aus dem Zürcher Gesangbuche sind auch einige ältere der lutherisch-evangelischen Kirche, so wie neuere von Huber (in St. Gallen) und Weishaupt hinzugekommen. Was endlich die Anordnung betrifft, so können wir es nur billigen, daß die Lieder nicht nach dem dogmatischen und moralischen Fachwerke, sondern mehr nach der von Natorp vorgeschlagenen Weise geordnet sind. Auf die äußere Ausstattung des Buches ist alle mögliche Sorgfalt verwandt worden. Die Notenschrift wurde von Tanchník in Leipzig verschrieben, die Textschrift lieferte die Schriftgießerei von Andreä in Frankfurt, die Bignette Gubiz in Berlin, das Papier wurde aus Frankreich bezogen. So hat von allen Seiten die menschliche Industrie das Thrige gethan, und es bleibt nur noch übrig, daß der Himmel das Seinige thue durch Belebung eines recht christlichen Sinnes, ohne welchen auch der beste Gesang ein leerer Schall bleibt.

Auch im Kanton Aargau wird an einem neuen Gesangbuche gearbeitet. Auf die Nothwendigkeit eines solchen wurde bereits hingewiesen in einer weiter unten anzugegenden Synodalrede des Herrn Prof. E. Fröhlich. Unter der Zeit ist nun ein Probeheft erschienen, das indeß noch nicht in den Buchhandel gekommen ist: *Christliche Kirchenlieder für die evangelisch reformirten Kirchen und Schulen des K. Aargau; Probeheft für*

das reformirte Generalkapitel. Aarau 1834. 99. 8. So viel daraus zu ersehen ist, wird sich dasselbe strenger als das Appenzeller an den historischen Liederverband der Kirche anschliessen. Wir dürfen nur die Inhaltsanzeige mittheilen, um auch schon für jeden Kenner in solchen Dingen die liturgischen Grundsätze bemerkbar zu machen, nach denen die Arbeit fortschreiten wird^{a)}. Wir können die sichere Hoffnung hegen, daß unter den Händen Herrn Fröhlich's, der ebensowohl mit dichterischem Geiste, als musicalischen Kenntnissen ausgerüstet ist, und dessen Rede sich in einem warmen kirchlichen Sinn ausspricht, etwas Vorzügliches zu Stande kommen werde.

Dass über den poetischen, wie über den melodischen Theil einer solchen Arbeit verschiedene Ansichten auch unter denen herrschen, die zu dergleichen berufen sind, darf an der Ausführung des Planes selbst nicht hindern. So scheinen die Grundsätze, nach denen die Herausgeber des Aargauer Gesangbuches arbeiten, nicht dieselben zu seyn, welche ein längst um den Volksgesang verdienter Mann, Herr Hans Georg Nägeli, für die richtigen hält. Es ist ja schon aus seinem Kampfe mit Thibaut bekannt, wie Nägeli dem alten lutherischen Kirchenliede und dem Choral nur einen sehr bedingten Werth zuschreibt, und dagegen den figurirten Gesang auch für den kirchlichen Gebrauch vorzieht. Er will das Kirchliche mehr dem Gesellen nähern und zeigt eine grössere Vorliebe für das Moderate, auch in der Wahl der Texte.

Nach solchen Grundsätzen ist denn auch sein zwar

a) Advent, Weihnachten, Passion, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten.— Ausbreitung der christlichen Kirche; beim Abendmahl. — Lob Gottes; Dankagung; das Gebet des Herrn. Der Allgegenwärtige; der Erhalter; Vertrauen; Eröftung; göttliche Liebe; Vorsehung; der Morgenstern; Liebe zu Jesus; Ruhe in Jesus. — Sonntagslied; Morgenlied. Ewiges Leben. Lodgesfreudigkeit. Auferstehung. Confirmationslied. Am Betttag.

nicht dem kirchlichen Gebrauche ausschließlich bestimmtes Gesangbuch ausgearbeitet: *Schulgesangbuch von dem Zürcherischen Erziehungsrathe für die Schulen des Cantons Zürich verordnet. In 2 Abtheilungen. Zürich bei H. G. Nägeli. 1833.* 8. Die erste Abth. enthält: 100 zweistimmige Lieder für die Heranbildung im Figural-Gesange stufenweise geordnet. 128 S. Die zweite: 50 Gesänge aus dem Nägeleischen Choralwerke nebst einer Auswahl älterer Kirchenlieder, aus dem Zürcherischen Gesangbuche. 160 S. Dazu gehört die „Anleitung zum Gebrauche des Schulgesangbuches von H. G. Nägeli.“ Zürich beim Verf. 1833. 32 S. 4. Es finden sich in diesem Gesangbuche auch solche Lieder, welche mehr einer frommen Naturbetrachtung, als dem kirchlichen Leben angehören, wie denn überhaupt das Buch ein gewisses Mittel hält zwischen kirchlicher und Privatandacht und sich am meisten dazu eignen dürfte, in solchen Versammlungen, die nicht rein religiöser, aber doch ernster und feierlicher Natur sind, eine großartige religiöse Stimmung hervorzurufen.

Wir sind somit auf diejenige Klasse der Erbauungsbücher gekommen, die der Privatandacht gewidmet sind und deren Charakter ein anderer seyn soll, als der der öffentlichen Umgenden und Gesangbücher. Alles, was auf diesem Gebiete erschienen ist, können wir nicht anführen, da auch manches davon, das nur in gewissen Kreisen sich Geltung verschafft, sich dem Blicke des Litterators entzieht.

Populare Bibelerklärung gehört unstreitig zu dem Fruchtbarsten, was von wahrhaft erleuchteten protestantischen Geistlichen den Laien geboten werden kann, um sie gleichmäßig zu belehren, wie zu erbauen. In dieser Hinsicht müssen wir bedauern, daß das Andachtsbuch: *Die h. Schrift des neuen Bundes u. s. w.*^{a)} nicht

a) Siehe die frühere Übersicht a. a. O. S. 972.

mehr fortgesetzt zu werden scheint. Ein anderes Werk ähnlicher Art, wenn gleich nicht ganz aus demselben Geiste, ist folgendes: *Jesus Christus, der Weg zum wahren Leben*, von J. J. Cramer, Archidiakon am grossen Münster in Zürich, 2te durchaus umgearbeitete Aufl.^{a)} Leipzig. (Weidmann) 1832. VIII. 1288 S. 8. Es ist dies der Anfang einer Ausgabe des N. T., in welcher einer möglichst wort- und sinngetreuen Uebersetzung erläuternde Erklärungen und praktische Anwendungen beigegeben sind. Bis dahin sind 2 Bde. erschienen, von denen der 1ste die Bearbeitung des Matth., der 2te diejenige des Marcus und Lukas enthält. Die Erklärungen sind theils Paraphrasen, theils sachlicher Art. In den praktischen Anwendungen herrscht das verständig-sittliche Element vor; doch ist auch für das Bedürfniss des Gemüthes durch eingestreute Liederverse in reichlichem Maße gesorgt. Dem Werke ist Fortgang und Verbreitung zu wünschen, und nicht zu zweifeln, daß der Verf. seine Absicht, die h. Schrift allgemein verständlich und fruchtbar für das Leben zu machen, wenigstens nach dieser Richtung hin erreichen werde.

Eine jedoch von dieser ziemlich verschiedene Richtung zeigt sich uns in dem: *Versuch einer praktischen Auslegung des Briefes Pauli an die Philipper*, von Theophil. Passavant, V. D. M. Basel (Schneider) 1834. VIII. 214 S. gr. 8. Das eigentlich Auslegende, in wiefern es eine Operation des sondernden und ordnenden Verstandes ist, tritt hier zurück gegen die unmittelbare subjective Aneignung des religiösen Stoffes, gegen das Gemüthliche und Erbauliche. Es spricht sich in dem Büchlein eine entschiedene christliche Ueberzeugung und ein heiliger Sinn aus, dem man eine freudige Anerkennung nicht versagen kann, wenn man ihm gleich gerne im Interesse

a) Vgl. über die erste (und die 2. : „*Die heiligen Schriften des N. T.* u. s. w.) ebenfalls die frühere Uebersicht a. a. O.

des wahren Christenthums selbst, einen weitern dogmatischen Gesichtskreis wünschte, als ihn der würdige Verf. für sich und seine Leser gezogen hat. Andere populäre Schriftklärungen sind uns nicht bekannt geworden. Das Räthen zum h. Abendmahle von J. C. Appenzeller, erstem Prediger an der deutschen Kirche in Biel. Zürich (Schultheß). 30 S. in 12. ist zunächst für die von dem Verf. unterrichteten Neocommunicanten bestimmt; doch verdienten diese wenigen, aber gehaltreichen Blätter eine weitere Verbreitung, da sie wohl mit zu den bessern gehören, was die neuere ascetische Litteratur in diesem Gebiete aufzuweisen hat.

Auch die geistliche Liederdichtung hat sich einiger Pflege zu erfreuen gehabt. Zunächst erwähnen wir der für die Privaterbauung veranstalteten Sammlung geistlicher Lieder, nebst einem Anhange von Gebeten (Basel, Spittler 1831. XXX. 366 S. 8.), deren Gestalt und (ziemlich einseitige) Tendenz schon früher in diesen Blättern ist beschrieben worden. a) Die von dem Herausgeber der Christoterpe b) verfaßten und in Basel gedruckten Gedichte: Christliche Gedichte von Albert Knapp, 1ter u. 5ter Bd. auch unter dem Titel: neuere Gedichte, 1ter und 2ter Bd. Basel (Neukirch) 1834. XVI. 436 u. 462 S. 8. gehören zwar nur dem Verlagsorte nach der schweizerischen Litteratur an, haben aber doch durch den größeren Kreis von Lesern und Vorhrern, die sie in mehreren Schweizerstädten, vor allem in Basel, gefunden, sich gewissermaßen bei uns eingebürgert. Bei dem unstreitig reichen Talente des Verf. wäre nur zu wünschen, daß seine Muse weniger beengt wäre durch eine zwar durchweg fromme, begeisterte, aber hie und da pole-

a) Dr. Nielsch's Uebers. der prakt. Litt. Jahrg. 1832. 38. Heft S. 719.

b) Auch in diesem Taschenbuche befinden sich mehrere ascetische Aufsätze und Gedichte von schweizerischen Verfassern.

wisch gereizte Stimmung und daß er im Mittheilen des minder Gelungenen weniger freigebig hätte seyn mögen.

Die schon früher erschienenen Hymnen und Chorlieder von Wessenberg sind in dem 3ten Bdchen der neuen Ausg. seiner sämtlichen Dichtungen (Lüb. b. Gotta 1834.) abgedruckt.

In der zum Besten der Wasserbeschädigten in der Schweiz herausgegebenen Weihnachtsgabe auf 1834, herausgegeben von Freunden vaterländischer Dichtung. Basel (b. Schweighäuser). 1835. VI. 288 S. 12. finden sich neben andern Poesien auch viele geistliche Dichtungen von H. W. Wackernagel und den Schweizern A. Burckhardt, A. Sarasin, A. E. Fröhlich^{a)}, D. Kraus und K. R. Hagenbach.

Zu den schon seit Jahren bestehenden älteren religiösen Zeitschriften ist eine neue gekommen, welche von einigen der vertriebenen Landgeistlichen des ehemaligen Kantons Basel redigirt wird: Der christliche Volksbote aus Basel (Basel, b. F. Schneider, seit Mai 1833. 4.). Dieses Blatt hat die gewiß sehr lobliche Tendenz, den sittenverderbenden, Religion und Christenthum oft auf das Schamloseste verhöhnenden Blättertum des Tages, womit unser liebes Schweizervolk überschwemmt wird, ein heilsames Gegengewicht zu setzen und die Achtung vor dem Worte Gottes wieder zu heben. Daß dies bisweilen auf eine Art geschieht, die Ref. nicht vollkommen billigen kann und daß in dem Eifer gegen die Irreligionstät auch ein anderer mit unter läuft, den er nicht theilen möchte, kann ihn nicht hindern, das Gute daran nach Verdienst zu loben. Eine ähnliche Aufgabe, wie der Volksbote scheinen sich auch die seit 1834 in Bern (bei Gaudard)

^{a)} So eben sind von Fröhlich erschienen: das Evangelium Sanct. Johannes in Liedern. Epz. (Weidmann) 1835. 128 S. 8. u.: Elegieen an Wiege und Sarg (ebend.) 120 S. 8., welche beide viel Schönes und tief Gefühltes enthalten.

herauskommenden Beleuchtungen des Zeitgeistes gestellt zu haben, die jedoch durch ihren apokalyptischen Styl sich von dem einfacheren und gesünderen Tone des Volksboten merklich entfernen. Beide Blätter haben übrigens das mit einander gemein, daß sie mit dem erbaulichen Zwecke auch den einer politischen Zeitung, jedoch in Uebereinstimmung mit ihrem religiösen Bekenntnisse verbinden.

Wir kommen endlich zu dem letzten, in seiner Art schwierig zu behandelnden Abschnitte, zu dem der kirchenrechtlichen Litteratur, unter der wir auch das begreifen, was auf Stellung der Kirche zum Staate, Kirchenverfassung u. s. w. Bezug hat; wobei wir jedoch, dem einmaligen Bestande der Sachen nach, auch solches werden berühren müssen, das sogar in das bürgerliche und Privatrecht einschlägt.

Was zunächst die kirchenrechtlichen Grundsätze im Ganzen betrifft, so war die vielfach bewegte Zeit dem ruhigen und besonnenen Aufstellen derselben mehr hinderlich als förderlich. Die radicale Ansicht des Staatslebens verträgt sich nicht gerne mit den Grundsätzen der wahren Kirchenfreiheit, wonach die Kirche, wenn auch unter der Aufsicht des Staates, ihre Verhältnisse selbst ordnet; sondern entweder huldigt sie dem nordamerikanischen Systeme der gänzlichen Unabhängigkeit von Staat und Kirche (wo für sich jedoch nur einzelne entschieden aussprechen), oder sie fußt auf dem Tomasiusschen und Hobbesischen Territorialsystem: cuius regio, illius et religio. Nirgends hat sich auch die Cäsaropapie unverhüllter dargegeben, als in dem neu organisierten Kanton Bern, wo die Erziehung & behörde des Staates die Leitung der Kirchensachen und der Regierungsrath^{a)} sogar die Ordination an sich gezogen hat, der kirchlichen Verhältnisse in dem neuen Kanton

a) S. Schweiz. Kirchenz. 1884. S. 19.

Basel-Landschaft zu geschweigen! Um so erfreulicher ist es aber von der andern Seite, unter den Geistlichen selbst den Wunsch nach einem grundsätzlich geordneten Kirchenwesen nicht nur in vereinzelten Stimmen, sondern auch in grösserer Gesamtheit hervortreten zu sehen. Da noch in den wenigsten Kantonen der Schweiz die Synodalverfassung ins Leben getreten ist, so haben sich namentlich nach ihr viele Blicke gerichtet. Von den im Druck erschienenen als desiderii sind uns blos folgende zwei Schriften zugeworden: 1) Bedenken der vereinigten Kapitels-Ausschüsse über die Verhältnisse der evangelischen Kirche des Kantons Thurgau. 29 S. 8. Unterz. Frauenfeld 1831. von Pfr. Hanhart und Provisor Morikofser). 2) Vortrag an die bevorstehenden Synodalversammlungen der reformirten Geistlichkeit des Kantons Bern. (Bern 1832. 19 S. 8. unterz. von Stierlin, Decan.)

Während in Nr. 2. nur die Minorität sich für eine ausgedehntere Presbyterialverfassung, namentlich für Zugleichung der Laien zur Synode ausspricht, findet dagegen Nr. 1. eben darin eine wesentliche Förderung der kirchlichen Zwecke. Beide Schriften enthalten bereits die Grundzüge zu Synodalstatuten, die aber, so viel wir wissen, noch keine gesetzliche Kraft erlangt haben. Zwar besitzt die Thurgauische Kirche eine Synodalverfassung, jedoch sind die Laien von der Synode ausgeschlossen. Die Bernische Kirche aber hat auch der neuen Ära einstweilen nicht mehr als eine sogenannte Repräsentativ-Synode, welche eine Versammlung von Abgeordneten der einzelnen Kapitel ist, abgewinnen können. Dagegen bleibt dem Kanton Zürich, der schon seit der Reformation so oft in kirchlichen Dingen vorangegangen ist, das Verdienst, unmittelbar nach den Sturmen der politischen Revolution die Organisation des gesamten Kirchenwesens, welche sich die neue Staatsverfassung dieses Kantons vom Jahr 1831 vorbehalten hatte, auf eine die Selbstständigkeit der Kirche und ihrer Zwecke

möglichst bewahrende und dem einmal gegebenen Verhältnisse möglichst angemessene Weise vollendet zu haben.

Wir glauben die Grenzen unsrer Aufgabe nicht zu überschreiten, wenn wir die wesentlichen Grundzüge der zürcherischen Kirchenverfassung, die zwar nicht der Litteratur als solcher angehören, aber doch unter ihrem Einflusß entstanden sind und wieder auf dieselbe zurückwirken können, unsern Lesern mittheilen.

In dem genannten Jahre 1831 legte die Synode, die in diesem Kantone schon seit dem J. 1532 her als kirchliche Behörde besteht, dem großen Rath, als der gesetzgebenden Behörde, den Entwurf einer Verfassung für den Kanton Zürich (Bür. b. Schultheß. 15 S. 8.) vor und dieser erließ unterm 25. Oct. 1831 das „Gesetz über die Organisation des Kirchenwesens des Kantons Zürich.“ 15 S. 8. Von den 77 §§., welche dasselbe enthält, beschäftigen sich die §§. 1—7. mit Aufstellung der allgemeinen Grundsätze, aus denen wir das Bemerkenswertheste herausheben: §. 1. „Die Zürcherische vom Staate anerkannte Landeskirche ist die Gesamtheit aller zur christlichen Religion nach dem evangelisch-reformierten Lehrbegriffe sich bekennenden Einwohner des Kantons.“ — In §. 2. heißt es: „Wer seine Trennung von derselben förmlich erklärt, verliert das Recht, in kirchlichen Versammungen zu ratthen, zu stimmen, zu wählen, die Wählbarkeit zu kirchlichen Stellen und Amtmern, unbeschadet seiner bürgerlichen Rechte.“ — In §. 4. „Die Z. L. K. anerkennt die wissenschaftlich-theologische Lehrfreiheit.“ — §. 5.: „Sie ist nach ihrem innern Wesen und Wirken selbständige, äußerlich aber dem Staate untergeordnet und steht unter seiner Aufsicht.“ — Den kirchlichen Organismus bilden A. Kirchliche Kantonal-Behörden; diese sind 1. die Synode, der Kirchenrath. Die Synode ist nach §. 8. die verfassungsmäßige Versammlung der Geistlichkeit und als solche die oberste kirch-

liche Behörde des Kantons, welche die Pflicht hat, unter der Aufsicht des Staates für das Wohl der Landeskirche zu sorgen. Ihr steht nach §. 13. das Recht zu, über alle rein kирchlichen Gegenstände, d. h. öffentliche Gottesverehrung, kirchlichen Religionsunterricht, Seelsorge, kirchliche Bibelübersetzung, Liturgie, Gesangbuch, Katechismus und andere kirchliche Lehrbücher Beschlüsse zu fassen. Solche Beschlüsse hat sie dem Regierungsrathé zu übermachen, welcher dieselben entweder mit einem einfachen Gesetzesvorschlage für unveränderte Annahme oder mit einem motivirten Antrage zur Zurückweisung dem großen Rathé zur Entscheidung vorlegen wird. — Der Kirchenrath ist unter Oberaufsicht des Regierungsrathes die kirchliche Aufsichts- und Verwaltungsbehörde des Kantons, §. 21. Er besteht aus dem Antistes als Präsidenten, fünf vom großen Rathé ernannten weltlichen und neun von der Synode gewählten geistlichen Mitgliedern, wovon wenigstens eines ein Professor der Theologie seyn soll, §. 25. — B. Bezirks-Behörden: 1. Die Bezirks-Kirchenpflege (die besondere kirchliche Aufsichts- und Verwaltungsbehörde eines Bezirkes). 2. das Kapitel (die gesetzliche Versammlung aller in einem Bezirke stationirten Geistlichen). — C. Gemeindebehörden: der Stillstand, d. h. Kirchenvorstand (die kirchliche Aufsichts- und Verwaltungsbehörde der Kirchgemeinde). Als ein Ausfluss aus diesem Gesetze und zugleich eine Ergänzung desselben lässt sich das „Reglement für die Synode der Zürcherischen Landeskirche“ betrachten, 1833. 22 S. 8., welches der große Rath im Januar d. J. zum Gesetze erhoben hat. Nach S. 5. haben die in die Synode Aufzunehmenden feierlich anzugeben, „dass sie das Evangelium, nach den Grundsätzen der reformirten Kirche, gemäß den göttlichen Schriften besonders des Neuen Testaments, ungefalscht lehren und predigen wollen.“ Es ist zu bemerken, dass weder hier, noch in der oben ange-

führten Definition der Zürch. Landeskirche eine Quelle beszeichnet ist, aus welcher die allgemeinen Grundsätze oder die besonderen Bestimmungen des reformirten Lehrbegriffes zu schöpfen seyen, und daß namentlich der Helvetischen Confession keine Erwähnung gethan wird. Die Zürcherische Synode hat in diesem Stillschweigen den klaren Beweis abgelegt, daß sie das Wesen des christlichen Lehramtes im Sinne des Apostels Paulus, als einer *diakonovla ov γράμματος ἀλλὰ πνεύματος* (2 Kor. 3.) völlig begriffen und in sich aufgenommen habe. Ihre Berufung auf die Grundsätze der reformirten Kirche ist gleichwohl keine leere Formel, sondern als Maßstab für die Lehre will sie den Geist betrachtet wissen, in welchem die Stifter dieser Kirche, vor allen Zwingli und Bullinger lehrten und schrieben, zu dessen Erforschung zahlreiche dogmatische und exegetische Schriften dieser Männer jedem die reichste Gelegenheit geben. — Die angeführten beiden Gesetze bilden zusammen die neue Zürcherische Kirchenverfassung, welche vor den früheren so viel voraus hat, daß sie im Innern der Kirche einen vollkommeneren Organismus aufstellt, die Verhältnisse der Kirche nach Außen aber, vornehmlich zum Staate, genauer ordnet und bestimmt und so an die Stelle eines schwankenden und wenig geregelten Zustands des früheren Zeit den klaren und scharfen Buchstaben des Gesetzes treten läßt. Es ist zu wünschen, daß die in so vielen Paragraphen des neuen Kirchengesetzes der Kirche zugessicherte Aufsicht des Staates eine Aufsicht werden möge, die nicht blos im (übelverstandenen) Interesse des lebtern, sondern um des Besten der erstern willen geführt wird; eine Aufsicht, deren Quelle weder in Misstrauen noch in Gleichgültigkeit und Widerwillen gegen die Zwecke und Bestrebungen der Kirche, vielmehr in der Ueberzeugung zu suchen, daß das Staatsgebäude selbst auf desto festerem Boden stehe, je tiefer unter demselben das Christenthum und die Achtung vor seiner Lehre und seinen Instituten Wurzeln schlagen und ausbreiten könne. Wird

einß dieser Wunsch erfüllt und ist die Verehrung der Göthen des Tages der Chrfurkt vor dem Ewigen, Göttlichen wieder gewichen, dann werden gewiß auch die manichäischen Vortheile des neuen Lebensabschnittes, welchen die Zürcherische Kirche seit der letzten Staatsumwälzung begonnen hat, in derjenigen Klarheit hervortreten, in der sie die anziehende Flugschrift: *Die Kirche in ihrer richtigen Stellung bei den Veränderungen der Zeit.* Von J. J. Hottinger. Zürich 1832. 24 S. 8., wir hoffen, mit prophetischem Blicke, bereits dargestellt hat.

Mehr auf Einzelheiten der Kirchenverfassung, als auf das Ganze, lassen sich folgende zwei Schriften ein^{a)}:
 1) Ein freies Wort über die gegenwärtigen Verhältnisse der evangelisch-reformirten Kirche und ihrer Diener im Kanton Bern, von Ferdinand Friedrich Byro, Diaconus zu Wasen im Emmenthal, jetzt Prof. in Bern). Bern 1832. 41 S. 8.
 2) Ueber die Belebung der Kirchlichkeit und der christlichen Erziehung, ein Vortrag vor dem reformirten Generalkapitel des Aargaus. Gehalten den 8. Oct. 1833. von A. E. Fröhlich, V. D. M., Prof. an der Kantonschule. Aarau 51 S. 8.— No. 1. hebt drei auf das Kirchenwesen bezügliche Punkte der von dem damaligen Verfassungsrath in Vorschlag gebrachten, seither in den wesentlichsten Bestimmungen genehmigten Bernerischen Verfassung heraus und unterwirft sie einer genaueren Prüfung. „Die Zusicherung der Glaubensfreiheit“ findet der Verf. dadurch beschränkt, daß nur die vom Staat anerkannten evangelisch-reformirten und römisch-katholischen Kirchenver-

^{a)} Es sind dies freilich nicht die einzigen Schriften dieser Art; doch sind es die einzigen, die wir bei der Hand haben. Schon die geringe Verbreitung, welche solche Schriften im gesamten Baslerlande finden (da sie selten über die Grenzen ihres Kantons herauskommen) zeigen, woran es uns noch in der Schweiz fehlt, an regem kirchlichen Gemeingeiste.

hältnisse „gewährleistet“ sind, nicht auch die der übrigen Parteien, wobei er uns jedoch ein allzuschafes eregettsches Messer an den juridischen Buchstaben gelegt zu haben scheint, da doch wohl ein Unterschied zwischen Glaubensfreiheit im Allgemeinen und zwischen positiver Gewährleistung der kirchlichen Verhältnisse sich denken lässt und auch ein solcher factisch besteht, ja bestehen muss, wenn man nicht in die nordamerikanische Unabhängigkeitstheorie hingerathen will. Ein zweiter Punct, den der Verf. zur Sprache bringt, ist die Ausschließung der Geistlichen aus dem großen Rath, wobei er von ganz richtigen Grundsätzen über die Stellung der Geistlichen im Staate ausgeht. Auch wir glauben, daß sich rechtlich gegen Zulassung von Geistlichen nichts einwenden lasse, und halten die gesetzliche Ausschließung derselben vom großen Rath für eine willkürliche Beschränkung der Rechte eines ganzen Standes, die meist auf verkehrten, unprotestantischen Ansichten vom Wesen dieses Standes ruht. Wohl aber möchten wir es dem Gewissen der Einzelnen überlassen, zu beurtheilen, wie weit sich im gegebenen Falle die politische Stelle eines Volksrepräsentanten mit der des evangelischen Hirtenamtes vertrage und wie weit einem für seine Person beides genügen möge. Hier dürfte es sich denn doch, seltene Ausnahmen abgerechnet, zeigen, daß man nicht zwei Herren dienen könne, wenn wir gleich diesen Spruch eben so wenig als den Joh. 18, 36. mit trivialer Eregeze gegen das Prinzip selbst geltend machen möchten. Ein dritter Punct endlich sind die Schulen, für welche der Verf. den Schutz und die Garantie des Gesetzes anruft. — Die Schrift Nr. 2. verbreitet sich im Namen einer zur Revision des Kirchenwesens im Kanton Aargau aufgestellten Commission über zweckmässige Einrichtung der Specialkapitel, über die dabei zu übende Kirchenvisitation und Personalcensur, vornehmlich aber über den christlichen Jugend- und Volksunterricht, so wie über das (oben besprochene) neue Gesangsbuch. Hr. Prof. Fröhlich ist mit seinen Committenten

darüber einverstanden, und wir sind es mit ihm, daß aus der einseitigen Verstandesbildung viele Uebel unserer Zeit hervorgehen. Er bringt darauf (freilich im Gegensatz mit den jetzt beliebten Begriffen von Emancipation!), daß im neuen Schulgesetze die christliche Religion als Grundlage und Endzweck alles Unterrichts und aller Erziehung festgesetzt werden möge. „Unsere feierliche Versammlung,” mit diesen Worten schließt der Redner, „läßt uns jedesmal „die Heiligkeit unseres Berufes wieder lebhafter erkennen „und fühlen, erweckt neuen Dank gegen die Vorsehung, „die uns durch Christus die allerreichsten und stärksten, ja „unendliche Mittel zur Beseligung geschenkt hat und zur „Verwaltung unsrer Hand anvertraut. Diese Empfindungen geben auch jedesmal neue Wärme der Brüderlichkeit, „die uns als Diener Eines Herrn vereint, und wir fühlen „seine Nähe und hören sein Wort: lasset eure Licher brennen: selig sind die Knechte, die der Herr, so er „kommt, wachend findet“^{a)}!“ Und allerdings mag nur, wenn dies geschicht, auch die Mühe um die äußere Form der Verfassung eine lohnende genannt werden.

An der Grenze der theologischen und juridischen Litteratur stehen endlich die Schriften, welche es mehr mit den materiellen Interessen der Kirche, die jedoch ihrer Natur nach auf's Engste mit den geistigen verbunden sind, zu thun haben. Daß sich der Bestand dieser materiellen Güter mit der Zeit ändern könne, ohne daß dadurch die Kirche in ihrem Wesen selbst erschüttert werde, muß jeder, und

a) Soeben sind uns noch folgende Synodalreden zugekommen: Zwei Reden bei Eröffnung der E. Synode zu Schaffhausen in den Jahren 1832 u. 33. gehalten von F. Huster, Triumvir. Schaffhausen 1833. 19 S. 8. — Rede bei Eröffnung der E. Synode in Schaffhausen im Jahre 1835. von demselben, als erwähltem Antragt. ebend. 1835. 16 S. 8. In den beiden ersten spricht sich eine scharfe Opposition gegen den herrschenden Geistgeist aus, und auch die dritte, wenn sie gleich vom sich Schicken in die Zeit handelt, deckt auch ihr Böses auf.

der Protestant besonders, zugeben. Dass aber auch häufig die Hand, welche nach dem leiblichen Gute der Kirche sich ausstreckt, mit roher Willkür das Heilige selbst verlege, liegt eben so am Tage. Ohne uns selbst in die Rechtshändel einzulassen, welche aus den stattgehabten Umwälzungen hervorgegangen sind, begnügen wir uns als Berichterstatter dasjenige unsrer Uebersicht zum Schlusse beizufügen, was wohl am meisten die Theilnahme eines grösseren Publikums in Anspruch genommen hat.

Hierher gehört, der Zeit nach, zuerst der Beschluss des grossen Rathes zu Zürich vom 10. April 1832, durch welchen „das Collegium der Chorherren des Stiftes zum großen Münster“ aufgehoben worden ist. Demselben voran ging ein langer und hartnäckiger Kampf der Beteiligten gegen das ihnen drohende Schicksal, in welchem sich, neben einigen seiner Collegen, hr. Dr. Schulte-hess durch männliche Freimüthigkeit, Uner schrockenheit und Beharrlichkeit auszeichnete. Die hierauf bezüglichen Schriften, in welchen die Chorherren zu Zürich über die Verfassung, die Bestimmung und die Rechte des von ihnen bisher verwalteten Institutes und ihre eignen Rechte, so wie über die Verdienste der Anstalt und die Zweckmässigkeit der zeitherten Verwaltung derselben sich ausgesprochen und wider den Gesetzesvorschlag, das Stift aufzuheben, protestirt haben, sind folgende: 1) Rechtliches Bedenken über die Collaturen und über die Verschmelzung der kirchlichen Güter mit denen des Staats, in besonderer Beziehung auf das Grossmünsterstift in Zürich, von Joh. Schulte-hess, Dr. u. s. w. Zürich 1831. 38 S. 8. mit sieben Beilagen von 16. 12. 4. 8. 2. 8. und 15 S. 8. 2) Das Verhältniss des Stiftes zum gr. M. in Zürich zu dem Staate, seit den Zeiten der Reformation, mit einigen Bemerkungen. (Im Namen der unterzeichneten Chorherrn abgefasset von dem Stiftsprobste, Archidiakon Ulrich.) Zürich 1831. 16 S. 8.

3) Fragen an die Rechtsgelehrten, die inländischen u. die ausländischen, über den ob schweizenden Gesetzesvorschlag u. s. w. von Johann Schultheß. Zürich 1832. 51 S. sammt 2 Beilagen von 11 und 24 S. 4) Neun und dreißig Rügen des freimüthigen Wortes eines Anonymus über das Gr. M. Stift in Zürich mit einer Kirchen- und staatsrechtlichen, historischen, litterarischen, pädagogischen und ökonomischen Beleuchtung, von Joh. Schultheß u. s. w. Zür. 1832. 56 S. 8. 5) Einige Fragen und Bedenken, hinsichtlich der projectirten Aufhebung des Stiftes z. gr. M. (von dem nunmehr verstorbenen Chorherrn Heinr. Hirzel) 1832. 8 S. 6) Hoffentlich ein Wort zu seiner Zeitl bei der Erscheinung eines Gesetzesvorschlags zur Aufhebung des Stiftes. Zürich 1832. (von dem Chorherrn Leonh. Usteri.) 4 S. 7) Antwort auf die Fragen an die Vertheidiger des Stifts, im Beiblatt des Republikeiners Nr. 24. Zür. 1831. 12 S. (vom Archid. Ulrich.) 8) Schreiben der Mitglieder des Stifts u. s. w. an den großen Rath, mit beigefügter Verwahrung. Zür. 1832. 8 S. (abgefaßt wie Nr. 2.) a). Die Gegner des Stifts traten alle anonym auf, und, mit Ausnahme eines Einzigen, in Zeitungsartikeln. Dieser Eine war der verstorbene Prof. E. Usteri, Sohn des Verf. von Nr. 6., in der Flugschrift: Ein freimüthiges Wort über das Stift zum gr. Münster in Zürich. 31 S. 8., die sich zugleich durch Würde und Mäßigung des Tons auszeichnet im Vergleiche mit den übrigen, welche vielmehr die von den Ver-

a) Wer sich mit dem Inhalte dieser Schriften und dem Verlaufe des ganzen Angelegenheit näher bekannt machen will, den verweisen wir auf die umständliche, höchst klare und völlig unpartheiische Darlegung des Herrn Archidiacon Dr. Bauer in Leipzig, Hall. allg. Litt. Zeit. 1833. Nr. 157—59.

theidigern des Stifts ihnen angebotenen Waffen des historischen und philosophischen Rechts verschmähend, größtentheils nur die des Hohns, der Verläumding, der persönlichen Ausfälle und der politischen Uebermacht zur Erreichung des vorgesehnen Zweckes gebrauchten.

Als in derselben Revolution von 1830 und den folgenden Jahren auch das Berner Kirchengut als bloßes Staatsgut angesprochen wurde, erschien zu Widerlegung dieses, in seinen Folgerungen immer verderblicher um sich greifenden, Grundsatzes: Versuch einer kurzen, mit authentischen Belegen versehenen, Geschichte des Kirchenguts im ehemaligen Kanton Bern von (dem seitdem verstorbenen) S. Studer, Alt-Dekan. Bern (Räher) 1832. 64 S. 8. Der würdige Verf. weist auf historischem Wege die rein-kirchliche Entstehung dieses Gutes, so wie die Veränderungen nach, die es in seiner Verwaltung zu verschiedenen Zeiten^{a)} erlitten hat. Allein er zweifelt selbst am Ende seiner gehaltvollen Schrift, ob nicht den in der unfrommen Zeit liegenden Prämissen zufolge seine Schlüsse der logischen Consequenz ermangeln? Die 9 Beilagen enthalten werthvolle Actenstücke aus bekannteren und minder bekannten Documenten.

Beispiellos in ihrer Art war gewiß die gewaltsame Vertreibung der 28 Landgeistlichen des nunmehr getrennten Kantons Theils von Basel, der sich Basel-Landschaft nennt, und nicht hinlänglich ist dieselbe nach ihren einzelnen Umständen zur Deffentlichkeit gelangt. Außer dem, was öffentliche Blätter darüber gemeldet haben, kennen wir nur folgende kleine Druckschrift: Erklärung und Zeugniß der acht und zwanzig vertriebenen

a) Schon vor der Reformation 1484 und 1527, dann im bernischen Reformationsjahr 1528, ferner bei Anlaß der helvetischen Confession 1566, dann wieder 1694 und endlich in der französischen Revolution 1798 und den darauf folgenden Jahren 1804 und 1824.

Land geistlichen des Kantons Basel im Sept. 1833. Basel (Schneider) 12 S. 8.

Zusammenhängend mit dieser gewaltsamen Vertreibung, und der durch die nunmehr eingetretene definitive Trennung in zwei Kantonsteile erfolgten Auflösung der früheren Corporation ist der Streit über das von dieser Corporation als ausschließliches Eigenthum angesprochene, von den Gegnern aber als ein in die Theilung fallendes Gut bezeichnete Kammergut der Geistlichkeit des ehemaligen Kantons Basel.

Dieses im Jahr 1566 gestiftete, seither fast ausschließlich aus eigenen Beiträgen der Kapitularen gesammelte Vermögen, das sich auf etwas über 53000 Schw. Fr. beläuft, war bisher Eigenthum der Landgeistlichkeit des Kantons Basel, und sonach dreht sich die Rechtsfrage auch mit um die Bestimmung, wer diese Geistlichkeit des Kantons Basel bilde? Die nachfolgenden Schriften haben wenigstens die Frage über das Gut in genaue Verbindung gebracht mit der über die Rechtmäßigkeit der Vertreibung, während die Gegner auf diese nämliche Thatsache der aufgelösten früheren Verhältnisse ihre Ansprüche gründen. Wir lassen die Titel der Schriften folgen und erwarten den endlichen Ausgang des noch immer nicht rechtlich erledigten Streites von der Zukunft. 1) Denkschrift der Landgeistlichkeit des ehemaligen Kantons Basel, in Bezug auf das in Anspruch genommene Kammergut und derselben (sic) Vertreibung, Basel (Schneider) 1834. 22 S. 4. 2) Actenmäßige Darstellung der Verhandlungen über das vor das Schiedsgericht zu Aarau gezogene Kammergut der reformirten Landgeistlichkeit des vormaligen Kantons Basel. Basel, ebend. 1834. 41 S. 8. 3) Nachtrag zu der Denkschrift der reformirten Landgeistlichkeit des ehemaligen Kantons Basel. Ebend. 8 S. 4. Gegnerischer Seite erschien die Schrift vom Pfarrer M. Luz in Läu-

268 Uebersicht der theol. Litteratur in der Schweiz.

felsingen: Das landkirchliche Kammergut oder Wahrheit ohne Schminken. 1834.

Nachträglich bemerken wir endlich nur noch, daß auch der die Universität Basel betreffende Theilungsproceß, der, in wie fern er eine fromme Stiftung berührt, auch mit in das Kirchenrecht gehört, in folgender umfassenden Schrift beschrieben und beurtheilt worden ist: Verhandlungen über die Theilungsfrage in Betreff der Universität Basel vor der eidgenössischen Theilungsccommission als bestelltem Schiedsgerichte; nach den Akten herausgegeben und mit Anmerkungen begleitet von J. Fr. von Escharner von Chur, gewesenem Mitgliede dieser Behörde. Zweites und letztes Heft a). Chur 1835. XXXVI. 409 S. 8.

Wie wir unsre Uebersicht mit dem Blick auf die politischen Wirren unseres Vaterlandes begonnen haben, so finden wir uns genöthigt, sie gerade auch wieder mit der Hinweisung auf die bittern Früchte zu schließen, die eben diese Wirren gebracht haben. Wir wollen aber zu Gott hoffen, daß endlich aus allen betrübenden Stürmen ein besserer und erfreulicherer Zustand der vaterländischen Kirche hervorgehen und von diesem auch wieder eine vielseitig anregende Rückwirkung auf die Wissenschaft stattfinden möge.

Möchte auch diese Uebersicht dazu gedient haben, auf die vielfachen geistigen Kräfte und Bestrebungen aufmerksam zu machen, die uns zu einer solchen Hoffnung berechtigen.

a) Das 1ste wurde angeführt im 1sten Theil unsrer Uebersicht bei der Geschichte der Universität.

Anzeige-Blatt.

Von Friedr. Gust. Lisko, Prediger an der St. Gertraudkirche zu Berlin, sind folgende Schriften erschienen:

1) Predigten, vornämlich üb. die Gleichnisse Jesu und über freie Texte. 1827. Berlin, bei G. Bethge. gr. 8. 1r Bd. (1½ Thlr.) 1 Thlr. 7½ Sgr.

2) Derselben 2r Band. 1828. ebendaselbst. (1½ Thlr.) 1 Thlr. 15 Sgr.

3) Zwei Predigten zur 200jährigen Jubelfeier der Hesbergabe des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses. 1829. 8. ebendaselbst. (4 Gr.) 5 Sgr.

4) Die Offenbarung Gottes in Geschichte und Lehre nach dem A. u. N. Testamente, oder vom Reiche Gottes. Zweite Auflag e. 1835. Hamburg, Perthes.

5) Die Parabeln Jesu, exegetisch-homiletisch erläutert. gr. 8. Zweite Aufl. 1834. Berlin, bei G. Bethge. (1½ Thlr.) 1 Thlr. 15 Sgr.

6) Das Neue Testament nach der deutschen Uebersetzung Dr. Martin Luthers. Mit Erläuterungen, Einleitungen, einer Harmonie der 4 Evangelien, einem Aufsatze über Palästina und seine Bewohner, einer Zeittafel über die Apostelgeschichte und mehrern Registern versehen. Zum Gebrauch für alle Freunde des göttlichen Wortes, insonderheit für Lehrer in Kirchen und Schulen. 61 Bg. Exer. Form. 2te Aufl. 1835. Berlin, in der Enslinschen Buchhandlung. (J. Müller.) (2½ Thlr.) 2 Thlr. 15 Sgr. (Die erste, 2000 Exempl. starke Aufl. erschien im Jahre 1834.)

7) Die St. Gertraudkirche zu Berlin. Predigt zur Einweihung derselben. Nebst einer kurzen Geschichte derselben von L. Frege. 1834. ebendaselbst. (6 Gr.) 7½ Sgr.

8) Das christliche Kirchenjahr. Versuch einer Entwicklung seiner Idee aus den alten Perikopen. Ein Hülfsbuch beim Gebrauche, vornemlich der epistolischen Texte. gr. 8. 2 Bde. 1834. ebendaselbst. 3 Thlr.

9) Die Wundererzählungen von Christo, exegetisch-homiletisch erläutert. gr. 8. 1835. ebendaselbst. 1½ Thlr.

Im Verlage von A. D. Geißler in Bremen ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Dunze, J. H., Pastor in Rablinghausen, Katechismus der Ehre vom Reiche Gottes für Confirmanden. gr. 8. 4 gr.

Nach dem Gegenstände und Zweck sowohl als nach der Art und Weise der Behandlung wird sich dieser Katechismus bei näherer Ansicht

und Prüfung empfehlen zum Gebrauch bei dem Confirmations-Unterricht und zum Privat-Gebrauch für Confirmanden oder Confirmirte selbst, die ein tieferes Einbringen in die heilige Schrift suchen.

Der Plan ist folgender: Das Reich Gottes, I. Rath Gottes. II. Gründung. III. König. IV. Beschaffenheit. V. Gesetz. VI. Gesetze Unterthanen. VII. Pflichten. VIII. Rechte und Segnungen. IX. Stiftungen. Der reine und correcte Druck ist auf gutem Papier und der Preis geringe.

Bei dem Unterzeichneten ist erschienen und in allen soliden Buchhandlungen zu haben:

Verlein der heiligen Schrift,
eine tägliche Quelle christlicher Erbauung.
21 Bogen Berlinpapier, mit einem Titelskupfer. brochirt.
Preis 54 Kr. rhein. oder 12 gr. (Mit königl. Würtemb.
Privilegium gegen den Nachdruck.)

Um diese Schrift, welche ein Eigenthum jeder Familie werden wird, auch in öffentlichen Anstalten, für Schne und Töchter, einsheimisch zu machen, und derselben als Confirmations-, Weihnachts- oder Fest-Gabe überhaupt, selbst bei weniger Bemittelten, einen allgemeinen und dauernden Eingang zu verschaffen, ist der Preis so ungemein billig gestellt worden.

Stuttgart, im September 1835.

S. G. Liesching.

In Klinthardts Verlage zu Leipzig ist neu erschienen:

M. Minucii Felicis Octavius sive dialogus Christiani et Ethnici disputantium. Octavius oder Schutzschrift für das Christenthum; ein Dialog des M. Minucius Felix. Neu herausgegeben, erklärt und übersetzt von Dr. J. H. B. Lübkert. gr. 8. 1 Thlr. 4 Gr.

Wohlfarth, Dr. J. F. L., über den Einfluß der schönen Künste auf die Religion und den Cultus überhaupt und auf das Christenthum und den christlichen Cultus insbesondere, in Rücksicht auf die unserm Cultus bevorstehenden Reformen. Eine historisch-kritische Untersuchung. gr. 8. broch. 18 gr.

Bei Eduard Bühler in Magdeburg ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen Deutschlands und der Schweiz zu haben:

Herzenserhebungen in religiösen Gesängen, zur häuslichen Erbauung für Gebildete, von C. G. J. Hundekir, Pastor. Mit einer Vorrede des Bischoff Dr. Dräseke und mehrern Musikbeilagen. 12. gebunden. 22½ Sgr.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamme Gebiet der Theologie,
in Verbindung mit
D. Gieseler, D. Lücke und D. Nißsch,
herausgegeben
von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1836 zweites Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1836.



A b h a n d l u n g e n.



1.

Ueber

die philosophische Bedeutung der christlichen Lehre von den letzten Dingen.

Von

E. H. Weisse,

Professor der Philosophie in Leipzig.

Die nächste Veranlassung zu gegenwärtigem Aufsatz gab dem Verfasser desselben ein früherer Aufsatz dieser „Studien“, nämlich die von Herrn Julius Müller abgefasste Gesammtrecension einer Reihe von Schriften und Recensionen C. F. Göschel’s, J. H. Fichte’s und des Ref. (Theolog. Studien und Kritiken. Jahrg. 1835, Hft. 3.). Herr Müller hat in dieser gediegenen Arbeit ein, eben so für die theologische Wissenschaft unserer Zeit ehrenvolles, wie für die Philosophie erfreuliches Beispiel gegeben, wie man vom theologischen Standpunkte aus auf speculativ-philosophische Untersuchungen hinüberblicken und in dieselben eingehen kann, ohne weder jenen Standpunkt aufzugeben oder zu verlieren, noch das eigenthümliche Recht und den Geist dieser letzteren zu verkennen oder miszuverstehen. Je wünschenswerther es dem Ref. erscheint, daß das so schön begonnene Wechselgespräch zwischen Theologen und Philosophen fortgeführt, und auch von philosophischer Seite auf eine Weise, die dem Geiste jener theologischen Erörterung nicht unangemessen ist, wieder aufgenommen

werde, um so mehr hofft er Entschuldigung, wenn er, als Philosoph, es wagt, in einer der Theologie zunächst gewidmeten Zeitschrift den Gegenstand jenes Aufsatzes noch einmal, und gleichfalls in einem Sinne, der die Vermittelung des philosophischen und des theologischen Standpunktes zum Zweck hat, zu besprechen. Es ist nicht eine eigentliche Antikritik, was Neß. beabsichtigt, obgleich er allerdings von einigen Punkten des Müller'schen Aufsatzes, theils bestimmend, theils entgegnend, auszugehen gedenkt. Lieber wünschte er, daß man seine Arbeit als eine selbstständige Fortführung der Discussion über jenen großen Gegenstand ansehen möchte, und nichts würde ihn mehr freuen, als wenn man auch in ihr nicht die Akten jener Discussion geschlossen, sondern eine neue Anregung zur wiederholten Beleuchtung des Gegenstandes von noch anderen Seiten geben finden wollte.

Wir können uns nicht enthalten, als Eingang unserer Untersuchung, einige Worte, die am Schlusse des Müller'schen Aufsatzes stehen, abzuschreiben und sie vollkommen und ohne Vorbehalt zu den unsrigen zu machen. „Durch die bloße Analyse des Begriffs der Persönlichkeit ist die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der persönlichen Wesen noch nicht zu gewinnen. Wenn aber das Bemühen der Philosophie, in diesem Sinne die Unsterblichkeit zu beweisen, ein vergebliches bleiben muß, so kann sie doch, insofern sie auf denselben Grundlagen sich aufbaut, die die Voraussetzung des Christenthums sind ^{a)}, dahin gelangen, daß sie den großen realen Weltzusammenhang, in welchem die Unsterblichkeit der persönlichen Creatur ihren bestimmten Ort hat, immer vollständiger und klarer erkennt, wo-

a) Mit vollem Rechte, und sehr besonnen hat der Hr. Rec. diesen Ausdruck gewählt. Nicht von dem Christenthum selbst, sondern von den Voraussetzungen des Christenthums hat die Philosophie auszugehen; sie hat, was stillschweigende Voraussetzung des Christenthums ist, zu ihrer ausdrücklichen Grundlage zu machen.

mit denn die Ueberzeugung von dieser Unsterblichkeit auch eine immer höher sich steigernde philosophische Evidenz gewinnt." — In diesen Worten ist der Unterschied einer echt philosophischen Unsterblichkeitslehre, die, als philosophische, zugleich nicht umhin kann, die echt-christliche zu seyn, von der jetzt unter der großen Menge Dörper, die sich Denkende nennen, geltenden, rationalistischen, auf das Schlagendste ausgesprochen. Die rationalistische Unsterblichkeitslehre, die abstract verständige des gemeinhin so genannten Vernunftglaubens, die aber in Wahrheit vielmehr nur ein Raisonnement des reflectirenden Verstandes ist, nicht minder, wie jene sublimirte, die wir neuerdings aus dem pantheistischen Nationalismus der Hegelschen Schule, in übel verhülltem Widerspruche mit den eigentlichen Grundlehren dieses Pantheismus haben hervorgehen sehen, meint aus dem reinen Begriffe der Persönlichkeit, in streng apriorischer Begriffsentwicklung die Nothwendigkeit einer unvergänglichen Zeitdauer jedes persönlichen Wesens deduziren zu können. Sie meint nicht nur, dieß zu können; sondern ihr ganzer Inhalt reducirt sich auf solche Deduction; er ist daher der ärmste, indem er, (um uns einer von Hegel selbst entlehnten Wendung zu bedienen) von der Seele, von ihrer Bestimmung und ihren künftigen Zuständen nichts als das nackte Daseyn, die dürfstigste aller Kategorien, zu prädiciren weiß. Denn wenn es auch, mittelst eines, dem ehemaligen ontologischen Beweise für das Daseyn Gottes ähnlichen, dialektischen Kunststücks, gelingen kann, den Schein zu erwecken, als sey Seyn, unvergängliches, zeitliches Daseyn, unmittelbar zugleich mit der Persönlichkeit, in Kraft des reinen Begriffs dieser Persönlichkeit, gegeben, so läßt sich doch auf keine Weise irgend ein weiterer Aufschluß über den Inhalt und die Art und Weise solchen Daseyns, (wodurch doch erst die Kunde von dem Daseyn einen Werth für uns erhalten könnte) zugleich mit dem nackten Daseyn aus jenem reinen Begriffe

(nach dem bekannten Kant'schen Ausdrucke) „herausklauen.“ Unglücklicher Weise aber liegt es in dem Geiste des Nationalismus, sich selbst für die Spitze und den Gipfel alles Religionsglaubens, seinen magern Inhalt für den alleinigen Kern und die Wahrheit alles Religionsinhaltes zu halten. Daher die schiefe Wendung, welche in neuerer Zeit (nicht eben erst seit heut und gestern, aber auch gestern und heut noch immer) die Frage nach der Fortdauer der Seele und den letzten Dingen, sowohl in der Philosophie, als auch in der Theologie, genommen hat. Man quält sich ab, einen strengen, das heißt eben, einen dem reinen Denken unmittelbar, gleich den mathematischen Wahrheiten evidenten, die Möglichkeit des Gegenthels als eine logische Absurdität ausschließenden Beweis zu finden, und nimmt zum Voraus an, daß man, sey nur erst dieser Beweis gefunden, Alles gewonnen haben werde, indem man auf alle weitere Einsicht in das Wie bescheiden verzichtet.

— Diesem Treiben gegenüber ist die Einsicht nicht hoch genug zu schäzen, welche wieder zu gewinnen, unser Zeitalter endlich auf dem Wege scheint, daß die Philosophie nicht das Daß, sondern gerade umgekehrt das Wie der Unsterblichkeit zu ihrem eigentlichen Objecte hat; daß sie das Daß zwar rein aus sich selbst, d. h. eben *a priori* zu erweisen ein für allemal unfähig ist, und dasselbe als ein Gegebenes, aber darum nicht minder Zuverlässiges und Gewisses in gläubiger Empfänglichkeit von der religiösen Erfahrung, von der göttlichen Offenbarung des Christenthums aufzunehmen muß; daß sie aber dagegen an ihrem Theile die Aufgabe hat, das Wie dieser großen Thatsache, das heißt eben, wie Müller es so sinnvoll und bezeichnend ausdrückt, den großen realen Weltzusammenhang, in welchem sie ihren bestimmten Ort und Stelle hat, zu ergründen. Es bildet nämlich dieser Weltzusammenhang eben die Voraußesetzung der christlichen Lehre von Tod, Auferstehung und ewigem Leben; die christliche Lehre unterscheidet

det sich von der rationalistischen dadurch, daß auch sie zugleich mit der Frage nach dem Ob auch die Frage nach dem Wie beantwortet, und zwar ganz anders beantwortet, als die rationalistische es sich, so lange sie nur ihren eigenen Raisonnements und Einbildungen folgt, jemals träumen läßt; von der philosophischen aber dadurch, daß diese Antwort bei ihr eine erhabene Paraborie bleibt, unmotivirt und (wissenschaftlich zu sprechen) ungerechtfertigt durch jene zusammenhängende Einsicht in das Wesen der Welt und die Stellung des unsterblichen Geschöpfes in der Welt, welche in ihrer ganzen Ausbreitung nur die Wissenschaft, aber nicht auch die Religion zu geben die Bestimmung hat. Die christliche Lehre enthält, was die positiven Resultate betrifft, die volle, die ganze Wahrheit; in Bezug auf die letzten Momente der Entscheidung sowohl über das Wie, als über das Ob, vermag keine Philosophie weiter zu dringen; ja die Philosophie muß sich hier, dem christlichen Glauben gegenüber, als ohnmächtig bekennen; denn diese Momente der Entscheidung liegen nicht innerhalb ihres Gebietes, sondern allein im Gebiete des Glaubens. Nichts destoweniger ist das Werk der Philosophie kein überflüssiges. Wächst auch durch sie den Glaubenswahrheiten des Christenthums nichts an Gewissheit zu, — für die Gläubigen nicht, weil ihre Zuversicht keine Steigerung läßt, für die Ungläubigen nicht, weil sie, um die Wahrheit der Philosophie zu fassen, zuvor zu Gläubigen werden müssen; — so ist doch eben jene wissenschaftliche Erkenntniß des Zusammenhangs jener Wahrheiten unter sich und mit dem übrigen Inhalte der Wissenschaft und der Erfahrung, welche die Philosophie zu geben verspricht, wonach sie wenigstens ringt und strebt, eine für Glauben und Religion keineswegs gleichgültige. Ja, es läßt sich gar wohl denken, daß auf einer gewissen Stufe geistiger Bildung und Thätigkeit der Glaube fast nothwendig zu dem Streben nach solcher Einsicht führt, daß er, sowohl in den Einzel-

seinem Willen schafft, und diese Wesen, durch Mittheilung seiner eigenen göttlichen Substanz, zur Unsterblichkeit erhebt. Dieser Satz ist nicht etwa, wie Manche vielleicht meinen werden, identisch mit jenem von Müller S. 723 mit Recht als pantheistisch bezeichneten: „Gott wäre nicht Gott, wenn die Welt nicht wäre.“ Gott war Gott, ehe denn die Welt war, aber der Rathschluß zur Welt schöpfung und Welterlösung ist, auch dem Zeugniſſe des Christenthums zufolge, gleich ewig mit seiner Gottheit. Diese Ewigkeit thut der Freiheit des Rathschlusses keinen Eintrag; Gott bedarf, um den Rathschluß zu fassen, keines Zeitverlaufs. Freiheit bedeutet, wo sie von dem Göttlichen prädictirt wird, nicht diejenige Möglichkeit des Gegenheils, welche durch Ueberlegung und Berathung, allmählich im Zeitverlaufe überwunden wird, sondern der lebendige Gegensatz gegen die totte, abstracte Nothwendigkeit des Metaphysischen und Mathematischen ist damit gemeint, dieser aber ist eben da erst ein vollkommener, wo die ganze Zeit (denn der Zeitbegriff ist recht eigentlich das Metaphysische) sich in ein ewiges Selbstbewußtſeyn und einen ewigen Willen aufgegangen zeigt. — Wenn wir daher allerdings sagen, daß wir den Begriff Gottes philosophisch nicht denken können, ohne ihn zugleich als Schöpfer, ohne ihn ausdrücklich als Schöpfer unsterblicher, persönlicher Geschöpfe zu denken: so wird man uns nicht dahin misverstehen, als lehrten wir eine pantheistische Einheit Gottes mit der Welt, oder wohl gar eine blinde, fatalistische Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit, vermöge deren wir Gott als Welt schöpfer in jenem höchsten Sinne oder (denn dies betrachten wir als gleichbedeutend) als Welterlöser zu denken uns gedrungen finden, ist nicht die abstracte Nothwendigkeit einer logischen Kategorie, sondern es ist die lebendige Offenbarung der Gottheit selbst, die, indem sie sich uns kund gibt, zugleich auch dieses kund gibt, daß sie nicht

einsam bleiben, sondern ihre ewige Substanz einer Welt ebenbildlicher Geschöpfe mittheilen will.

Diese erste Seite nun der wissenschaftlichen Unsterblichkeitslehre hat Ref. nicht in der kleinen, von Müller recensirten Schrift, sondern in seiner älteren Schrift: „Die Idee der Gottheit“ auszuführen versucht. Jene kleinere Schrift hatte durchaus nur die Absicht, der Hegel'schen Philosophie gegenüber die Hauptmomente geltend zu machen, wodurch Individualität und Persönlichkeit überhaupt (im Gegensatz jener unpersönlichen Allgemeinheit des „absoluten Wissens“), also die Persönlichkeit des göttlichen nicht minder, wie die des menschlichen Geistes, als das Höchste und Letzte, als die eigentlich wahre Gestalt des absoluten Geistes erwiesen wird. Daher der Nachdruck, den Ref. dort auf das ästhetische Moment legte, von dem er sehr wohl weiß und es auch stets ausdrücklich bekannte, daß durch dasselbe allein noch kein, sey es wissenschaftlich oder religiös genügender Beweis für die persönliche Unsterblichkeit gewonnen wird, welches er aber, jenem logischen Pantheismus gegenüber, auch jetzt noch fortfährt, als das eigentlich entscheidende für den Beweis zu betrachten, daß für den Geist, den absoluten, ewigen, die Besonderung und Individuation nicht eine niedere Stufe bezeichnet, als jene Allgemeinheit des logischen Erkennens, sondern im Gegentheil eine höhere Stufe. In welchem Sinne er ferner die Aesthetik als einen nothwendigen Durchgangspunkt zur philosophischen Erkenntniß Gottes, zum philosophischen Beweis für die Wahrheit des Begriffs der Gottheit betrachtet, und in der methodischen Entwicklung der Aesthetik selbst den Fortschritt von dem Begriffe des erscheinenden Absoluten zu dem des, in Gestalt unsterblicher Persönlichkeit für sich seyen den Absoluten vorgebildet findet: auch darüber muß er auf seine früheren Schriften, insbesondere die ausführlicheren und streng wissenschaftlichen, verweisen, da jene kleinere, wie gesagt, nur

Andeutungen, aber nicht einen wissenschaftlich ausgeführten Beweis enthält. — In Gegenwärtigem denkt er, unter ausdrücklicher Voraussetzung alles früher Abgehandelten, sich ausschließlich mit der zweiten unter jenen beiden vorhin unterschiedenen Fragen zu beschäftigen. Diese nämlich wird durch die Beantwortung der ersten Frage keineswegs überflüssig; darum nicht, weil die wahrhaft wissenschaftliche Entwicklung des Begriffs der Gottheit mit Nichten, wie der Rationalismus thut, das Wesen dieses Begriffs in das abstract logische oder metaphysische Moment der Persönlichkeit setzt, so daß die schöpferische Mittheilung dieses Momentes, (dessen Mittheilung an die Menschen freilich keines Beweises bedarf), nothwendig auch für eine Mittheilung des unsterblichen Wesens der Gottheit zu nehmen wäre. Wissenschaftlich gesprochen mit strenger Festhaltung derjenigen Dialektik, die durchaus festgehalten werden muß, wenn aus der Philosophie nicht ein leeres Gerede werden soll, welches aus Allem Alles zu machen weiß, — so wird nicht durch den Begriff der Gottheit der Begriff der Persönlichkeit, als mit ihm identisch oder aus ihm sich ergebend, neu gesetzt, sondern der schon zuvor, aber nur noch als leeres Schema, oder auch als Formbestimmung der Endlichkeit vorhandene Begriff der Persönlichkeit wird ausgefüllt, wird ausdrücklich als Formbestimmung des Höchsten, des absoluten Geistes gesetzt. Hiermit aber ist die Geltung dieses Begriffs auch als abstracte Form keineswegs aufgehoben; es ist keineswegs die Möglichkeit ausgeschlossen, daß Gott, wie er selbst unsterbliche Person ist und unsterbliche Personen schafft, nicht neben diesen auch sterbliche Persönlichkeiten schaffen könne. Dies ist der Punkt, woran, wenn man redlich seyn will, man gestehen muß, daß alle bisherige Beweisversuche der Unsterblichkeit gescheitert sind. Daß Gott unsterbliche Person sey und unsterbliche Personen schaffe, ist die richtige ihnen zum Grunde liegende Einsicht,

die sie mit mehr oder minder Tieffinn gefaßt haben und entwickeln. Aber daß er dies vermöge und in Kraft des metaphysischen Begriffs der Persönlichkeit thue, war die petitio principii, die freilich sich als der bequemste Weg darbot, um zu der weiteren Gewißheit zu gelangen, daß auch wir Menschen solche unsterbliche Geschöpfe sind. — Wir müssen jedoch hierbei sogleich einem Misverständnisse zuvorkommen, welches gar leicht eben durch unsere obige Unterscheidung der beiden Momente des Beweises veranlaßt werden könnte. Dieses Misverständniß würde darin bestehen, wenn man meinte, wir gäben das erste Beweismoment für ein, aus reiner Vernunft zu schöpfendes, apriorisches, und verlangten nur für das zweite eine ausdrückliche religiöse Erfahrung; ungefähr wie Herr Müller (S. 726, S. 731), scharfsinnig und mit vollem Rechte, aber anders gestellter Unterscheidung, bemerkte, er vermöge sich wohl zu denken, wie man auf rein ontologischem Wege zu dem Begriff und der Nothwendigkeit einer absoluten Persönlichkeit gelangen könne, nicht aber, wie auf gleiche Weise auch zu der Unsterblichkeit der creatürlichen Personen. Wer das vorhin angeführte Werk des Ref., und neben diesem dann etwa noch den Schluß seiner neuerlich erschienenen „Grundzüge der Metaphysik“ vergleichen will: der wird finden, daß, was Ref. auf rein ontologischem, apriorischen Wege erweisen zu können glaubt, eben nur jener leer abstrakte Begriff einer absoluten Persönlichkeit ist, daß er dagegen den Begriff des lebendigen Schöpfergottes, in dessen ewigem Rathschlusse der Begriff unsterblicher Geschöpfe zugleich mit gegeben ist, nicht minder, wie die Gewißheit menschlicher Unsterblichkeit, objectiv auf eine göttliche Offenbarung, subjectiv auf eine religiöse Erfahrung, die vom speculativen Denken durchdrungen werden soll, aber nicht durch speculatives Denken ersezt werden kann, begründet. a) — Wir glaubten dieß

a) Auf eben jene beiden Werke muß Ref. auch in Beziehung auf

ausdrücklich bemerken zu müssen, weil eine apriorische Construction des Begriffs der Gottheit, wie wir an manchen neueren Versuchen so deutlich sehen, in der vorhin angedeuteten Weise alles Wesentliche dieses Begriffs in die abstracte Kategorie der Persönlichkeit legen, und somit eine besondere Frage nach der Unsterblichkeit dieser bestimmten Persönlichkeiten allerdings überflüssig machen würde. Das dagegen diejenige religiöse Erfahrung, welche uns von der Wirklichkeit eines lebendigen Gottes in jenem Sinne überzeugt, von jener, welche in uns das Bewußtseyn weckt, daß wir selbst solche Geschöpfe sind, denen Gott seine Unsterblichkeit mitgetheilt, daß diese beiden, wenn auch beide unter gewissen Voraussetzungen in der Wirklichkeit zusammenfallen mögen, dennoch im Begriffe sehr wohl unterschieden werden können, (wie ja auch selbst geschichtlich unter einigen Völkern die eine dieser Erfahrungen ohne die andere hervorgetreten ist): wird man uns leicht zugestehen.

Soll nun die zweite Frage für sich abgesondert, das heißt, denn anders ist und bleibt unsere Behandlung unmöglich, soll sie unter ausdrücklicher Voraussetzung einer genügenden Beantwortung der ersten, in der Weise, die wir für die einzige richtige erkennen, nämlich genetisch, nicht in Form eines dogmatischen Beweises, sondern einer speculativen Begriffsentwicklung abgehandelt werden: so wird als der zu entwickelnde Begriff auch nicht sowohl, wie man zunächst darauf verfallen könnte, der Allgemeinbegriff der Seele und des Geistes, als vielmehr, unter Voraussetzung auch dieses Allgemeinen, in concreterer Bestimmung zuvörderst der Begriff des menschlichen Geschlechtes zu nennen seyn. Denn von Seele und Geist

die Forderung verweisen, die, nicht mit Unrecht, Herr Müller an ihn stellt (S. 766), die Forderung einer „tiefer eingehenden, speculativen Entwicklung des Begriffs der Zeit und seines Verhältnisses zu dem der zeitlosen Ewigkeit.“

überhaupt, nämlich dem endlichen, creatürlichen, gilt, was wir so eben von der Persönlichkeit sagten; sein Begriff schließt weder die Unsterblichkeit aus, noch schließt er sie ohne Weiteres in sich; es ist im rein vernünftigen Denken kein fehlerhafter Widerspruch, sterbliche Geister, aber es ist eben so wenig ein solcher Widerspruch, unsterbliche Geister noch in anderem Sinne, als die Menschen es sind, nämlich der Nothwendigkeit auch des körperlichen Todes entnommene; in ununterbrochener, sinnlicher Continuität ihr Leben auf demselben Schauplatze, auf dem sie geboren sind, fortzuhende zu denken. — Nicht ohne Absicht haben wir ausdrücklich diese letztere Denkmöglichkeit hier erwähnt. Von einer philosophischen Lehre über die dem menschlichen Geschlechte verheissene Unsterblichkeit glauben wir nämlich vor allem Andern eine Erklärung über die Thatssache, über die Bedeutung und Nothwendigkeit des irdischen Todes verlangen zu dürfen. Wir beruhigen uns nicht dabei, wenn man uns mit der abstrakten Formel von der Nothwendigkeit des Negativen, und daß die wahrhafte Position die Negation dieses Negativen sey, zur Ruhe versetzt; wenn z. B. die Anhänger Hegel's uns belehren, daß die Seele, die unmittelbare, sinnliche, sterben muß, um als Geist wieder aufzustehen; mit welcher Neuerung sie zwar nicht einmal zunächst die Erscheinung des leiblichen Todes meinen, bei der wir uns aber nichtsdestoweniger von ihrer Denkweise zu versehen haben, daß sie sie zur Erklärung auch dieser Erscheinung vollkommen genügend finden werden. Jene Formel, wenn sie, wie Ref. wenigstens gewiß nicht in Abrede stellt, eine von allem Seyenden geltende logische Wahrheit enthält, würde sich noch auf die vielfachste andere Weise in dem Begriffe auch einer irdisch unsterblichen Persönlichkeit betätigter finden lassen; die Nothwendigkeit des irdischen Todes eines geistig Unsterblichen zu erweisen, ist sie viel zu dürfstig und abstract. Die Aufgabe ist, durch ausdrückliche Ergründung des Be-

griffs und der Bestimmung des menschlichen Geschlechtes nachzuweisen, weshalb für dieses Geschlecht die, an sich alslem Seyenden inwohnende Negativität gerade so, in dieser gewaltsaamen Zerreissung des Fadens seiner Existenz, in dieser scheinbar radicalen Zerstörung dessen, was, wenn nicht sein Wesen selbst, doch der Grund und die Basis seines Wesens ausmacht, sich äußern muß.

Es versteht sich, daß Ref. nicht daran denken kann, in gegenwärtigem Aufsage eine wirkliche Ausführung der großen Aufgabe zu unternehmen, die er seiner Ueberzeugung nach irriger Art und Weise gegenüber, wie sie von einer philosophischen Schule neuerdings gefaßt worden ist, in ihrer wahren Stellung und Beschaffenheit zum Bewußtseyn zu bringen für seine Pflicht hält. Als Andeutungen zu einer künftigen, wo möglich streng wissenschaftlichen Lösung des großen Problems möge hier noch Folgendes seinen Platz finden. — Unwillkürlich lenkt die Stellung, die wir hier der Frage gegeben haben, den Blick auf die Gestalt hinüber, welche in dem Dogma der christlichen Kirche Frage sowohl als Antwort erhalten haben; und wohl möglich, daß ein aufmerksames Verfolgen der Analogie, die sich so ungesucht darbietet, eben so fruchtbar für das philosophische Verständniß dieses Dogma, wie anderseits für die wissenschaftliche Begründung der speculativen Wahrheit als solcher sich erweisen könnte. Das kirchliche Dogma aller christlichen Hauptconfessionen sagt bekanntlich, daß das menschliche Geschlecht bei seiner Schöpfung auch zur irdischen Unsterblichkeit berufen war, und durch den Sündenfall diese Unsterblichkeit verscherzt hat. Daß zwar dieses Dogma streng biblisch sey, ist bestritten worden; neu erlich noch sehr ausführlich von Bretschneider in seiner „Grundlage des evangelischen Pietismus“; und wir müssen die wissenschaftliche Entscheidung darüber den Theologen überlassen, unter denen sich schon mehrere und gewichtige Stimmen über diesen, so wie über verschiedene andere

Punkte gegen Bretschneider erhoben haben. In Bezug auf die beiden Hauptstellen wenigstens unter den neutestamentlichen, welche zur Begründung des Dogma gebraucht werden können: Röm. 5, 12 ff. und 1. Cor. 15, 21. f. scheint es, wenigstens von rein philologischer Seite, hauptsächlich auf das Wort δάραρος anzukommen, ob dieses nothwendig den leiblichen Tod bezeichnen müsse, oder ob es, wie Bretschneider will, auch von einem Zustande nach dem leiblichen Tode, etwa dem Zurückbleiben in dem Hades, gesagt werden könne. Letzteres sucht man durch verschiedene andere Stellen desselben und anderer Apostel wahrscheinlich zu machen, in denen der leibliche Tod als eine natürliche, naturnothwendige Sache bezeichnet zu werden scheint. Doch möchte sich unter diesen schwerlich eine eigentlich entscheidende, nämlich eine solche finden, welche die Möglichkeit, daß als natürlich der Apostel dassjenige betrachtete, was eben erst durch den Sündenfall zur Naturnothwendigkeit geworden war, schlechthin von sich ausschloße a). Abgese-

- a) Für die erheblichste unter diesen Stellen hält Ref. 1 Cor. 15, 45 ff. Allein auch hier läßt sich eintheils nicht mit Bestimmtheit erweisen, daß unter dem ἀγώνος ἄρρωνος, welchen Paulus den psychischen, den ψυχικός nennt, nothwendig Adam vor dem Sündenfalle, und nicht bereits der schon gefallene Adam zu verstehen ist; andertheils bietet sich selbst für den Fall, daß man den noch Sündlosen darunter verstehen will, eine gewiß nicht unverwerfliche Erklärung dar, dieselbe, welche auch Neander (Geschichte der Apostel S. 519 f.) anzunehmen scheint, nämlich daß es nach dem Apostel in der Bestimmung des ersten Menschen lag, den irdischen Leib zwar abzulegen, aber nicht in dem gewaltsamen Hergange des Todes, sondern in einer ohne gewaltsame Unterbrechung an das irdische Leben sich anreichenden Verklärung des σῶματος ψυχικὸς zum σῶμα πνευματικόν. Mit dieser Erklärung stimmen auch die Kirchenväter überein, welche das ἐγένετο αἰσ ψυχὴν λόγον allerdings von dem vorsündlichen Adam verstanden und ihm demzufolge einen irdischen Körper zuschrieben, aber zugleich behaupteten, daß ihm durch den Baum des Lebens Unsterblichkeit und ewige Jugend beschieden war. So z. B. Augustin, Civ. Dei, XIII, 16. — Ohnehin konnte jene Unsterblichkeit, die dem ersten Menschen zugeschrieben wird,

hen übrigens von der Wahrscheinlichkeit, die hieraus für jene Erklärung erwachsen könnte, so würde dieselbe eine allerdings sehr bedeutende Analogie für sich haben, nicht nur in verschiedenen Stellen, wo allerdings θάνατος in bildlicher Bedeutung gebraucht wird, z. B. Röm. 7, 9. 10. 2 Cor. 3, 7. und andere, sondern eine noch viel allgemeinere, wenn sich erweisen ließe, was Herr Müller in seiner Rec. (S. 746) gegen Ref. behaupten zu wollen scheint, daß der Begriff von ζωή, welches doch der natürliche Gegensatz von θάνατος ist, im neuen Testamente stets etwas Höheres, als Leben schlechthin, unmittelbares, sinnliches Leben bedeute; (wiewohl anderseits der dort gleichfalls bemerkte Umstand, daß θάνατος nicht leicht in einer solchen Verbindung, wo ζωή offenbar mehr als nur sinnliches Leben bedeutet, der ζωή ausdrücklich entgegengesetzt wird a), wie-

doch nur als eine potentielle, nicht als eine actuale, als eine solche, wie sie den Menschen nach der Auferstehung zukommt, verstanden werden; denn im lebtern Falle hätte auch die Sünde nicht den Tod zur Folge haben können; was auch Augustin und die übrigen Kirchenväter sehr wohl einsahen (sie erinnerten ausdrücklich an die bösen Engel, deren Absfall Gott ja nicht mit dem Tode bestraf habe) und ihre Lehre darnach modifizirten. — Uebrigens werden wir auf jene Bibelstellen unten noch einmal zurückkommen und dieselben noch aus einem andern Gesichtspuncke betrachten.

- a) Ausdrücklich entgegengesetzt finden sich θάνατος und ζωή eben in dieser Stelle: Röm. 5, 17; ἀποθνήσκειν, θανατοῦσθαι und ζωνταῖσθαι, 1 Cor. 15, 22. und 1 Petr. 3, 18.; außerdem beide Grundworte noch in vielen andern Wendungen und Zusammensetzungen: Röm. 5, 21. 6, 2. 4. 8. 9. 10. 11. 21. 22. 23. f. w. in streng eigentlicher Bedeutung beider Worte: Röm. 7, 1—8.; in bildlicher ebendas. 9, 10. Wer hier der orthodoxen Auslegung beipflichtet, welche zugleich die unbefangen natürliche ist, der kann nicht wohl umhin, es denkbarig zu finden, daß in der ersten Stelle das ἐν ζωῇ unmittelbar dem leiblichen Tode entgegengesetzt, und also der einfache Gegensatz des leiblichen Todes von der *zeugosia τῆς ζωῆς καὶ τῆς θανάτου τῆς δικαιοσύνης*, welche den Erlösten durch Christus zu Theil wird, abhängig gemacht wird. Indessen gebenkt Ref. nicht etwa dieser Stellen sich zu bedienen, um daraus zu erweisen, daß Paulus wirklich an keine Fortdauer der

der darauf hinzudeuten scheint, daß man doch nicht allzu-schnell von dem einen auf das andere würde schließen dürfen). Wir unsreits sind zwar keineswegs gemeint, in Abrede zu stellen, daß ζωὴ nicht wirklich im neutestamentlichen Sprachgebrauche eine höhere Bedeutung erhalten habe; können jedoch nicht umhin, eben dies bedeutsam zu finden, daß man dieses Wort zum Ausdrucke dieser Bedeutung wählte. Es scheint uns darin allerdings der Sinn zu liegen, daß erst in jarem Höheren die Bürgschaft für den Bestand, für die Dauer der Lebendigkeit auch im unmittelbaren Sinne enthalten sey. Was aber die hier zunächst vorliegende Frage anbelangt, so findet es Ref. gezwungen und unnatürlich, daß: ὁ δάρεντος εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, ὁ δάρεντος εἰς πάντας ἀνθρώπους δῆλθεν anders, als so verstehen zu wollen, daß von dem unmittelbaren, leiblichen Tode die Rede ist, der durch Adam und dessen άμαρτία über die Menschen kam; ohne Zweifel müßte man gestehen, daß bei jedem andern Sinne der Ausdruck ein übel gewählter war. — Aber wenn es auch gelingen könnte, das Dogma aus der Bibel herauszueregesiren, so bildet es doch jedenfalls einen wesentlichen, mit den übrigen aufs Engste zusammenhängenden, und nicht ohne eine fühlbare Lücke in diesem Ganzen entstehen zu lassen, aus ihm herauszunehmenden Theil des kirchlichen Lehrgebäu-

Richterlichsten geglaubt habe. Paulus betrachtete unstreitig als natürliche Folge des leiblichen Todes das Herabsteigen der Seele in den Hades, und ζωὴ bezeichnet sonach allerdings auch hier den Gegensatz nicht gegen Vernichtung, sondern gegen den Aufenthalt im Hades, ohne daß man deshalb, mit Bretschneider, δάρεντος selbst zunächst und unmittelbar auf das Herabstoßen in den Hades zu beziehen und die Bedeutung des leiblichen Todes davon ausschließen brauchte. Allein man sieht aus diesen Stellen, wie die biblischen Schriftsteller den Gegensatz zwischen δάρεντος und ζωὴ nicht vergessen hatten; und dieser Umstand möchte allerdings den beharrlichen Wortgebrauch von ζωὴ für das durch Christus Errungene noch in einem andern Lichte erscheinen lassen, als in welchem man ihn gewöhnlich betrachtet.

des. Wenn es bei den früheren kirchlichen Schriftstellern noch nicht so sehr in den Vordergrund tritt, und sich hin und wieder abweichende oder damit unverträgliche Ansichten ausgesprochen finden, (worüber man Bretschneider's Darstellung vergleichen kann) so ist doch bereits bei Augustin^{a)} der Satz, daß der leibliche Tod Strafe der Sünde sey, in der That zum Mittelpuncke dessjenigen Theils der Kirchenlehre gemacht, welcher die Naturbeziehungen des Geistes enthält. Wir halten es der Mühe wert, eine Stelle des großen Kirchenlehrers anzuführen, die charakteristisch ist für dasjenige, was zu seiner, und was auf ganz ähnliche Weise auch zu unserer Zeit dem Dogma, von dem wir hier sprechen, sich entgegenstellt. „Diesenigen Philosophen“, sagt Augustinus de civit. Del XIII. 16., „gegen deren Missverständnisse wir das Reich Gottes, das heißt seine Kirche vertheidigen, dünnen sich sehr weise, unsern Ausspruch zu verspotten, daß die Trennung der Seele vom Körper unter ihre Strafen zu rechnen sey: weil sie nämlich ihre vollkommene Glückseligkeit darein sehe[n], daß sie von allem und jedem Körper befreit, einfach zu Gott und allein und gleichsam nackt zurückkehre.“ Die Platoniker waren es, welche damals, eben so, wie jetzt manche neuere Philosophenschulen, auf die reine Geistigkeit des Seelenwesens pochten, und den Körper nur für ein vorübergehendes Gefängniß desselben gelten lassen wollten. Aber die Ansichten dieser, wenn sie auch unter alexandrinischen Händen und Christen nicht minder, wie unter Heiden, Platz ergriffen, haben keineswegs für die echte Norm der Christ-

a) Daß die Lehre von der Unsterblichkeit des ursprünglichen Menschen vorzüglich durch Augustin, der sie in seinem Streit mit den Pelagianern ausbildete, in die Kirche aufgenommen sey, sagt ausdrücklich Petav. de theolog. dogmat. tom. III, p. 172 (ed. Antw. 1700). Eben dort kann man die Nachweisungen über die Concilienbeschlüsse finden, wodurch diese Lehre kanonische Geltung in der katholischen Kirche erhielt.

lichen Lehre zu gelten; und mit Recht macht Augustin ^{ih}n bemerklich, daß nicht der Körper als solcher, sondern der dem Verderben unterworrene Körper für die Seele eine Last sey, und sucht sie zugleich durch das eigene Zeugniß des Platon im Timäus zu widerlegen. — Im Mittelalter ward die Frage, ob der Tod die Folge der Sünde, jüner Streitfrage zwischen Thomisten unb. Scotisten, aber sowohl damals, als auch später in den Bekennnissen der Reformatoren ^{a)}, haben die Ersteren, welche sie bejahend beantworteten, Recht behalten. — Eine noch ungleich größere Wichtigkeit, wie in der Kirchenlehre, hat jener Satz jederzeit in den Anschauungen der christlichen Mystiker behauptet; es ist wohl nicht zu viel gesagt, daß alles Echte und Tiefe, z. B. in der Mystik eines Jacob Böhme mittelbar oder unmittelbar an ihn sich knüpft, und ohne ihn seine Grundlage und seinen Zusammenhang verlieren würde.

Es mag gewagt scheinen, aber wir glauben nach Vorstehendem durch die Autorität der Kirche, welche zu Heil des religiösen Lebens und der Wissenschaft steht doch allmählich wieder beginnt, von Theologen und Philosophen respectirt zu werden, dieses Wagniß rechtfertigen zu können, wenn wir behaupten, daß es das Vergessen oder Aufgeben dieser Grundanschauung ist, was alle bisherigen Unsterblichkeitstheorien so unbefriedigend hat ausfallen lassen. Es

a) In den eigentlichen Bekennnisschriften der protestantischen Kirche steht jener Satz darum nicht sehr in den Vordergrund, weil er mit keinem der Hauptgegenstände des damaligen Religionsstreites, worauf diese Schriften hauptsächlich gerichtet sind, sich unmittelbar berührte, und noch weniger selbst Gegenstand des Streites geworden ist. Dass er aber allerdingz zu den symbolischen Glaubensartikeln gehört, sieht man unter andern aus dem Anfange des dritten Theils der Schmalkaldischen Artikel, wo es heißt, daß der Mensch durch Adams Fall morti et diabolo obnoxius geworden sey. — Umständlich ausgesprochen findet sich aber das Dogma in allen ausführlichen dogmatischen und exegesisthen Schriften jener Zeit.

ist dies der Fehler, den bereits Hegel, wiewohl von einem ganz andern Standpunkte aus und in ganz anderer Absicht, als die „abstracte Jenseitigkeit“ des neuern rationalistischen Denkens rügte, als die Verkehrtheit, „die Unsterblichkeit der Seele als etwas, das erst jenseits, nach dem Tode, beginne, vorzustellen.“ Zwar hat sich dieser abstracten Jenseitigkeit gegenüber in den neuern Forschungen bereits die Forderung hervorgethan, den Keim des Jenseitigen bereits in dem Diesseitigen zu erkennen und aufzuzeigen. Allein man thut dem Diesseits noch immer Unrecht, wenn man nichts, als nur den Keim, den Anfang des Jenseitigen darin erblicken will. Gegen diese Ansicht, welche alle Wahrheit, allen Zweck des Diesseits in das Jenseits verlegt, macht sich immer von Neuem wieder die entgegengesetzte geltend, die sich in der Philosophie unserer Zeit eine so breite und fest gegründete Basis gegeben hat, daß schon dieses irdische Leben die wahrhafte Entfaltung und Wirklichkeit des Göttlichen sey, daß in den großen Prozessen der Natur und der Geschichte das Göttliche mittelst einer immanenten und keineswegs nur äußerlich bleibenden Theologie sich selbst vollbringe. Mit dieser großen Anschauung, dem eigentlich substantiellen Resultat und Nettogewinn der neueren philosophischen Bildung (welches Resultat auch in die Theologie bereits durch Schleiermacher und andere philosophisch denkende Theologen eingeführt worden ist) scheint diejenige Lehre, welche das diesseitige Leben nur als die Vorschule zum jenseitigen betrachtet, auf alle Weise unverträglich; sey es nun, daß sie beide gänzlich von einander trennt, oder daß sie zwar eine Continuität der Entwicklung statt finden läßt, aber eine solche, bei welcher das Diesseits gegen das Jenseits durchaus in Schatten tritt. Hierzu kommt, — und dies ist vielleicht das Entscheidendste, was gegen sie gesagt werden kann, — daß keine solche Lehre bisher noch die Nothwendigkeit jener Anordnung, nach welcher einem jenseiti-

gen vollkommenen Leben das diesseitige unvollkommene vorangehen muß, den Grund, weshalb wir nicht sogleich und ohne Weiteres in das jenseitige Leben hineingeschaffen sind, hat verdeutlichen können. Sie alle müssen sich hier in die Unerkennbarkeit und Unerforschlichkeit des göttlichen Rathschlusses flüchten, und freilich ist es nur allzu gewöhnlich, schon die bloße Frage, die wir hier aufgeworfen haben, der Vermessenheit zu zeihen; was, wenn es von Seiten reiner Rationalisten geschieht, ganz folgerecht seyn mag, wobei aber diejenigen, welche übrigens eine tiefere Erkenntniß von dem wahrhaften Wesen der Natur und des Geistes, vielleicht mit Recht zu besitzen glauben, überlegen sollten, wie bedenklich der Riß ist, der durch die angebliche Unerkennbarkeit jenes, durch das ganze Gebet der Natur und des Geistes so durchgreifenden Rathschlusses in diese Erkenntniß kommt. Man gibt vor, die Bedeutung und das innerste Wesen jener Stufenreihe klar zu erkennen, welche von den untersten und einfachsten Naturgeschöpfen bis zu den höchsten Offenbarungen des Geistes heranführt, und man schneidet nichtsdestoweniger eben in der höchsten Sphäre des Geistes den Faden mit einem Male ab; man behauptet ein Hinausgehen dieser teleologischen Reihe, und zwar, was innerhalb jener Stufenreihe selbst unerhört war, mit unmittelbarer Identität der Individuen in eine höhere, unserer Erfahrung unzugängliche Ordnung; aber man weiß schlechterdings keinen einigermaßen halbaren Grund dafür anzugeben, weshalb eben da, wo der eigentliche, der höchste Zweck alles Daseyns erst erreicht werden soll, wo die Geschöpfe, durch welche und für welche dieser Zweck realisiert werden soll, bereits gegeben sind, weshalb gerade hier die, bisher ununterbrochene und überall klar erkennbare, Continuität mit einem Male abbricht, um ein Jenseits zu beginnen, gegen welches gehalten die höchsten Stufen des Diesseits wiederum als die untersten, und nicht einmal als die untersten, erscheinen sollen!

Die kirchliche Lehre von der Bestimmung des ursprünglichen Menschen, in den klarer entwickelten Zusammenhang unserer gegenwärtigen philosophischen Einsicht übertragen, schlägt jene gewiß höchst erheblichen Einwürfe mit einem Male nieder, und begründet zuerst und allein eine wahrhafte und ungezwungene Uebereinstimmung zwischen der Einsicht in die inwohnende Teleologie und Göttlichkeit der irdischen Welt, und der Ueberzeugung von unserer Fortdauer in einer ~~un~~seitigen Welt. Wollen wir nicht die erstgenannte Einsicht für eine trügerische achten, so müssen wir von der Grundanschauung ausgehen, daß alle Momente, welche den Inhalt und die Substanz des ewigen Lebens ausmachen, ihrem allgemeinen, aber wesentlichen Begriffe nach bereits in der irdischen Wirklichkeit gegeben sind, und daß es nur in der Art und Weise ihrer diesseitigen Realisirung liegt, wenn sie nicht schon hier sich zu der Gestalt, in welcher sie dort das Leben unsterblicher, geistig absoluter Individuen ausfüllen sollen, zusammengefunden haben. Schelling äußert in seiner Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, daß es recht eigentlich in dem Begriffe schon des lebendigen Organismus zu liegen scheine, ein *perpetuum mobile* zu seyn, und er zeigt sich dem zu Folge geneigt, es als eine Krankheit der irdischen Schöpfung anzusehen, wenn diese dennoch die organischen Wesen der Zerstörung und dem Tode unterwirft. Können wir auch dieser Neuerung, insofern sie sich auf die gesammte organische Schöpfung zu beziehen scheint, nicht beipflichten, da wir hier die Nethwendigkeit des Todes allerdings schon im Begriffe, nämlich in dem Verhältnisse des Individuums zur Gattung gegeben glauben a): so scheint sie uns dagegen vollkommen anwendbar

a) Eben darum müssen wir auch Bedenken tragen, den Paulinischen Ausspruch von der Sehnsucht der *urlos* nach Erlösung auf eine vereinfachte Unsterblichkeit der Naturgeschöpfe zu beziehen.

auf den Menschen, infofern dieser, nach jenem vom Apo-
stel Paulus gebilligten Ausspruche griechischer Dichter,
göttlichen Geschlechtes ist. Die Bestimmungsgründe, welche
uns auf eine Fortdauer unserer Persönlichkeit jenseit der
Grenzen unserer irdischen Erfahrung schließen lassen, sind
durchaus solche, welche, wenn wir nicht die Erfahrung des
Todes hätten, auf eine unvergängliche Dauer unserer irdi-
schen Existenz schließen lassen würden. Nicht zwar, ob durch sie die Erscheinung des Todes überhaupt beseitigt
würde; diese können wir auf den niederen Gebieten
der vegetabilischen und der animalischen Lebendigkeit für
eine in dem Begriffe dieser Gebiete begründete, und also
nothwendige anerkennen, und nichtsdestoweniger von
der frei individualistrenden, Persönlichkeit ausgebrennten
Macht des Geistes erwarten, daß er schon in diesem Leben
jene Nothwendigkeit bezwingen und eine unvergängliche
Persönlichkeit behaupten werde. Nur wer mit jenen
Platonikern, welche Augustinus bekämpfte, blos eine rein
geistige Fortdauer für den Geist in Anspruch nimmt, wird
hier die Ausrede triftig finden, daß jene allgemeine Ra-
turnothwendigkeit, welche in allem Organischen das Indivi-
duum in der Gattung untergehen läßt, sich nothwen-
dig auch über den Geist erstrecke. Wer mit der christlichen
Lehre an eine Auferstehung auch des Leibes glaubt, hat
eben damit ausgesprochen, daß ihm jenes Gesetz für auf-
gehoben oder aufzuhebend in der Persönlichkeit des Geistes
gilt, und es leuchtet keineswegs unmittelbar ein, weshalb
es, damit diese Aufhebung sich vollziehe, einer vorange-
henden Wirklichkeit des Todes ausdrücklich in den Indivi-
duen, an denen sie sich vollziehen soll, bedürfen soll.
Das Bekenntniß der christlichen Lehre, daß durch die Sünde
der Tod, — nämlich nicht der natürliche Tod überhaupt,
denn von diesem kann auch Paulus nicht gesprochen haben,
sondern der Tod der Unsterblichen, in die Welt gekommen
sey, dieses Bekenntniß ist in diesem Zusammenhange offen-

bar nur die einfache Anerkennung der Thatsache, daß der Tod solcher Geschöpfe, die wir als ihrem Begriffe nach unsterbliche zu betrachten berechtigt sind, eine Anomalie ist, welche nicht anders erklärt zu werden vermag, als durch die Voraussetzung, daß jene Weltordnung, in welcher neben den sterblichen Geschöpfen auch unsterbliche ihren Platz haben sollten, durch eine That der Freiheit, die nicht selbst in der Nothwendigkeit dieser Ordnung begründet war, gestört worden ist ^{a)}.

Wir eilen jetzt zu einem anderweiten Punkte der Entwicklung, welcher neuerdings ausdrücklicher, als der bisher besprochene zum Gegenstande der Erörterung gemacht worden ist, obgleich er unserer Ueberzeugung zu Folge in sein rechtes Licht nur durch die Anknüpfung an jenen gestellt werden kann. Die Frage über den Zustand der Seele nach dem Tode — denn diese ist es, welche wir meinen, — kann sowohl nach ihrer Bedeutung für die wissenschaftliche Begründung des Glaubens an Unsterblichkeit überhaupt richtig gewürdigt, als auch richtig beantwortet, oder die durch glücklichen Instinkt oder durch gläubige Zuversicht an die biblische Offenbarung gefundene Antwort kann philosophisch gerechtfertigt nur dann werden, wenn man die Momente der Beantwortung, die als solche eben in der christlichen Glaubenserfahrung gegeben sind, nicht aus der

a) Beiläufig wollen wir hier bemerken, daß man, um eine solche That der Freiheit möglich zu finden, keineswegs ein Anhänger des gemeinen unphilosophischen Begriffs der Freiheit zu seyn braucht. Es liegt ein großer Sinn darin, wenn Augustin und Luther eben durch diese That, die auch sie (im Gegensatz der eigentlichen Prädestinationslehre) der Freiheit zuschreiben, das liberum arbitrium für den Menschen verloren gegangen erklären. Welches dieser Sinn sey, wie diese That frei seyn konnte, ohne daß deshalb dem Menschen freier Wille im gemeinen Sinne zusprechen ist, ist hier der Ort nicht auseinanderzusetzen. Ref. hat seine Gedanken darüber in der Schrift „die Idee der Gottheit“ niedergelegt.

Verbindung, in der sie sich dort finden, herausreißt, sondern eben diese Verbindung, diesen Zusammenhang zum ausdrücklichen Bewußtseyn auch der Wissenschaft bringt. Nicht ohne einiges Besremden lesen wir in Müller's Recension S. 772 den zunächst gegen Fichte ausgesprochenen Tadel wegen der Verbindung, in welche dieser Denker in seiner dort beurtheilten Schrift die Frage nach dem Wie der persönlichen Fortdauer mit der Frage nach dem Ob derselben setzt. So gern wir Hrn. Müller zugeben, (was aber gewiß auch Fichte nicht leugnet), daß der christliche Glaube an ein ewiges Leben gar wohl mit der Unwissenheit über die physischen Bedingungen der Fortdauer verträglich ist: so klar scheint uns die Unmöglichkeit, daß dieser Glaube zum Wissen sich steigern, (und um diese Steigerung handelt es sich ja bei allen philosophischen Discussionen, durch welche den Glauben als solchen zu erzeugen doch gewiß nicht die Absicht seyn kann), ohne dieses Wissen, diese Wissenschaft, (die als Wissenschaft denn auch noch nicht Schen, Schauen ist, wie Müller Hrn. Fichte mit Unrecht vorwirft, er wolle erst sehen, um dann zu glauben) auch über das Wie zu erstrecken; ohne wenigstens das allgemeine Problem über die physiologische Möglichkeit einer Existenz des Geistes über seine physische Basis und Bedingung hinaus, welche unbestritten Weise ja doch der sinnliche Körper bleibt, zu lösen. Ein Wissen über das Daß ohne das Wie wäre nur ein leeres A priori; aus demselben Grunde, aus welchem unsere Erkenntniß der persönlichen Fortdauer keine apriorische seyn kann, kann sie auch der Kunde, wenn auch nur einer ganz allgemeinen und schematischen, über die Bedingungen und über die Art und Weise dieser Fortdauer nicht entbehren. Auch hat sich in unsren Tagen die philosophisch motivirte und über sich selbst verständigte Rückkehr von den rationalistischen Ansichten zu dem alten Christenglauben ausdrücklich in einer veränderten Ansicht über den Zustand der Seele zu-

nächst nach dem Tode und dann über die endliche Bestimmung derselben behägt; eine Ansicht, die zwar jetzt noch in den Augen der Meisten das Unsehen einer particularistischen haben mag, von der aber mit Zuversicht zu erwarten steht, daß sie sich unter die wesentlichen Momente, welche in unsren Tagen die Wiedergeburt der echten Christuslehre bezeichnen, einreihen wird. Eben diese Ansicht ist es nun, von der wir zu behaupten wagen, daß sie wesentlich auf der Voraussetzung ruht, der Mensch sey ursprünglich zur diesseitigen Unsterblichkeit bestimmt gewesen, durch den Sündenfall aber habe er diese Unsterblichkeit verscherzt, und die Erde die Gestalt, in welcher sie unsterbliche Geschöpfe tragen konnte, verloren — und daß sie ohne diese Voraussetzung weder richtig verstanden, noch gewürdigt werden kann.

Der Gegensatz der christlichen Lehre über den Zustand nach dem Tode zu der rationalistischen ist bekanntlich im Allgemeinsten dieser, daß letztere entweder eine rein geistige Fortdauer oder eine äußerliche Anknüpfung der Seele sogleich nach dem Tode an einen neuen Leib und Versehung derselben auf einen andern Weltkörper behauptet, während die christliche zunächst nach dem Tode einen unvollkommenen Mittenzustand, dann aber am Ende aller irdischen Dinge die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde und eine Wiedervereinigung der unsterblichen Seelen mit ihren verklärt und gereinigt auferstehenden irdischen Leibern anzunehmen nöthigt. In der ältern Dogmatik trug, wir dürfen es uns nicht verschließen, die christliche Lehre ein sehr äußerliches und starre dogmatisches Gepräge; sie entbehrt aller ausdrücklichen wissenschaftlichen Begründung und aller Anknüpfung an den Inhalt und die Ergebnisse der irdischen, so physiologischen, wie psychologischen Erfahrung. Der Naturphilosophie und der philosophischen Mystik unserer Tage war es vorbehalten, die bedeutenden Winke, die auch für diese

Begründung und Anknüpfung für das Verständniß des Zusammenhangs jener Lehren mit sich selbst und mit andern Erkenntnissgegenständen die heilige Schrift enthält, zu verstehen und zu benützen, und zur klaren, wissenschaftlichen Einsicht in die Natur dieses Zusammenhangs den ersten entscheidenden Schritt zu thun. — Ref. muß sich auch hier damit begnügen, auf ein Gegebenes zu verweisen, und seine Einstimmung in dieses Gegebene nur im Allgemeinen auszusprechen, ohne sich in das nähere Detail der Begründung und der Ausführung einlassen zu können. Die neutestamentliche, auch bereits im Heidenthum und im alten Testamente vorausgenommene, überhaupt die Ahnungen und Weissagungen aller Völker und Zeiten über die Zustände der abgeschiedenen Seelen in sich vereinigende Lehre vom Hades, wie sie in unsrer Tagen von Denkern und christlich-religiösen Forschern, wie Schenmayer, Schubert, J. F. von Meyer und Andern erneuert, und insbesondere durch die großen Erfahrungen, welche neuerdings der animalische Magnetismus gewährt hat, erläutert worden ist: diese Lehre ist es, zu der auch wir uns mit der aufrichtigen Ueberzeugung bekennen, daß durch sie das Geheimniß jener Zwischenzustände, in so weit es dem Menschen für jetzt vergönnt ist, enthüllt wird. Wenn Ref. in seinen früheren Abhandlungen dieses Verständniß noch zurückgehalten, oder vielmehr wenn er es in die mit jener Lehre, wenn er sie recht versteht, keineswegs in Widerspruch stehende, Andeutung seines Glaubens an einen Seelenschlaf, von dem sich jedoch gar wohl mit Hamlet fragen lasse, ob er nicht vielmehr eine Art von Traumleben sey, — verhüllt hat: so hat dieselbe seinen Grund nur in der Kürze und dem durchaus gelegenheitlichen Charakter jener Abhandlungen insbesondere, was namentlich die letzte unter denselben betrifft, in der Opposition gegen die Wendung, welche die übrigens so geist- und inhaltreiche Schrift Fichte's dieser Lehre zu geben sucht.

Eben diese Wendung aber, welche auch hier Ref. entschieden abzulehnen nicht umhin kann, scheint ihm die nothwendige Consequenz der Einseitigkeit und Vereinzelung, in welcher die Frage über den Zustand der Seele nach dem Tode, abgetrennt von den Prämissen, die sie in der christlichen Offenbarung hat, und gewiß nicht minder auch in einer vollständigen philosophischen Systematik haben muß, behandelt wird. Ist für die unsterblichen Geschöpfe der Tod kein durch ihre Sünde verschuldetes Uebel, sondern ist er, wie Fichte es ausdrückt, eine *organische Krisis* in dem Leben aller physiologisch höher ausgebildeten Naturgeschöpfe: so scheint freilich zu folgen, daß das Leben nach dem Tode eine gesteigerte Fortsetzung des diesseitigen in einem wenigstens eben so realen Elemente, daß der Nervengeist oder Nervenäther, welcher dann den organischen Körper der Seele ausmacht, eben so sehr ein fertiges und adäquates Werkzeug der Entwicklung und der Mittheilung ist, wie der diesseitige schwere Materie gebildete Körper. Seligkeit und Verdammnis treten dann sogleich nach dem Tode ein, oder der durch lebendige, selbstbewußte Actualität des Geistes vermittelte Fortschritt in beiden bleibt ein stetiger und ununterbrochener. Die Auferstehung zum ewigen Leben ist sogleich in dem Momente des Todes erfolgt, und wenn ja, um nicht das ausdrückliche Offenbarungswort Lügen zu strafen, eine spätere Auferstehung auch des Leibes zugegeben wird, so kann man dieß in diesem Zusammenhange kaum anders, als ein *hors d'oeuvre* nennen.

Nicht ein völlig empfindungs- und bewußtloser Seelenschlaf, ein solcher, wie ihn die von der Kirche als *lehrisch* bezeichnete Lehre der Psychopannychie meinte, der mit Recht einer Vernichtung der Seele bis zur Auferstehung gleichbedeutend galt, wohl aber ein Zustand von wesentlich negativem Charakter, ein solcher, der sich zum Leben vor dem Tode sowohl, wie auch zum Leben nach der

Auferstehung wie Potenz zum Actus verhält a), ist die einzige von allen Annahmen über das unmittelbare nachirdische Leben, welche sich schriftmäßig und in wissenschaftlichem Zusammenhange mit den unabweislichen Voraussetzungen und Nebenbestimmungen dieser Lehre rechtfertigen lässt. Hiermit wird keineswegs ausgeschlossen, daß nicht jener Zustand einer den Störungen der Außenwelt unzugänglichen, aber des Selbstbewußtseyns und der Empfindung nicht entbehrenden Ruhe in dem allumfassenden Schoße der göttlichen Substanz Denen, die sich solcher Ruhe fähig gemacht haben, ein wünschenswerther und seliger seyn könne. Die Verheißung Christi an den Schächer am Kreuze, das Gleichniß von dem in Abrahams Schoße ruhenden Lazarus, die Paulinische Sehnsucht nach dem ἀναλύσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι und viele andere Andeutungen der Schrift weisen auf diese von dem ewigen Leben im Himmelreiche noch zu unterscheidende Paradiesesfeligkeit hin, und alle Blicke, die, sey es auf dem Wege magnetischen Hellsehens, oder auf welchem andern, in die den gemeinen Auge freilich tief verborgene Beschaffenheit des unsichtbaren Seelenleibes zu werfen vergönnt war, konzentriren sich in der Einsicht, daß diese Beschaffenheit von dem sttlichen Zustande der Seele durchaus abhängig, und nach Maßgabe ihrer sttlichen Reinheit eine gesunde oder kalte, eine glückselige oder unglückselige sey. b) Eben

a) *Anima ideo dicitur immortalis, quia modò quodam quantum locumque non desinit vivere atque sentire.* Aug. Civ. Dei. XIII, 2.

b) Ob die Seelen der Seligen vor der Auferstehung Gott schauen, oder nicht, war ein berühmter Streit der Kirchenlehrer, der im Concilium Florentinum, bei der Vereinigung der Griechen und Lateiner für die Affirmation entschieden ward; wie man es deutete, um dadurch die zugestandener Weise vor der Auferstehung beginnenden Strafen der Sündner zu compensiren. — Ueber den Streit selbst kann man die Documente in der neulich durch Hrn. Hubert Becker's wiederabgedruckten Sammlung Valentin Bösscher's Theol. Stud. Jahrg. 1836.

so wenig also, wie solche Seligkeit, wird ein Beginn der Dualen für die Verworfenen, (oder vielmehr nur eine Fortsetzung der diesseitigen, denn die Annahme äußerlicher Martern ist überhaupt unstatthaft) wird ferner ein Reinigungsproceß für die zwar diesseits schon zum Besseren entschiedenen, aber noch nicht ganz lauteren Seelen als unverträglich mit jener Ansicht zu betrachten seyn. Dieselben Gründe, die für jenes, sprechen auch hiefür; ja man hat, und nicht mit Unrecht, die biblisch-mystische Lehre vom Hades ausdrücklich als eine Rückkehr zu der katholischen, von Luther nicht, wie Manche irrig meinen, verworfenen, sondern nur als problematisch zur Seite gestellten Lehre vom Fegefeuer bezeichnet, und der zwar bequemen und lustigen, aber völlig aller Begründung in Vernunft und Schrift entbehrenden Lehre des Nationalismus von einer urplötzlichen Erwerbung aller möglichen Vollkommenheiten und Ablegung aller Gebrechen und Mängel im Tode des Leibes entgegengestellt. — Die so gestaltete Lehre von dem Zwischenzustande, der eben nur das ist, was sein Name sagt, nämlich ein negativer, provisorischer, seinen Zweck und seinen Grund außerhalb seiner selbst, jenen in der Zu-

nachsehen. — Augustin verhält sich in Bezug auf diese Frage durchaus skeptisch, aber seine positive Behauptung ist (a. a. D. cap. 8. cap. 19), daß, wenn auch wenigstens darüber billigerweise kein Zweifel seyn könne, daß die Seelen der Gerechten nach dem Tode in Ruhe sind, dennoch auch für sie die Trennung vom Leibe nicht aufhört, ein Nebel zu seyn. — Auf eine der tiefsten Mystik entsprechende Ansicht bereits in der ältesten Kirche läßt folgende merkwürdige Stelle des Irenäus schließen (contr. haeret. V, 5): *ποὺς οὐσὶ ἔτεσθη ὁ πρῶτος ἀνθρώπος; ἐν τῷ παραδείσῳ δηλούντι, μαθὼς γέγαπται καὶ ἐκεῖθεν ἐξεβίβηθη εἰς τὸν κόσμον, παρακούσας θεοῦ. Λιὸν καὶ λέγοντι οἱ πρεσβύτεροι τῶν Ἀποστόλων μαθηταὶ, τὸν μετατεθέντας ἐκεῖτε μετατεθῆνται. δικαλοὶς γὰρ ἀνθρώπος καὶ πνευματοφόροις ἡτοι μάσθη ἡ παράδεισος. ἐν γῇ καὶ Παῦλος ἐνοικισθεὶς ἦκουσεν ἄρχοντα δῆματα ὡς πρὸς ἀνθρώπους ἐν τῷ παρόντι κάκει μένειν τὸν μετατεθέντας ἐν τῆς αντελεῖας προοιμιαζομένους τὴν ἀφθαργολα.*

kunst, diesen in der Vergangenheit habender, reiht sich allein folgerecht an jene Voraussezung, daß der Tod ein durch die Sünde verschuldetes Uebel ist; und umgekehrt, wenn sie, in Gemäßheit aller Aussprüche von Schrift und Kirche, so wie nicht minder auch aller in der Menschenbrust schlummernden Ahnungen, die Voraussezung bildet, so führt sie folgerecht auf diese, gleichfalls durch jene Autoritäten unterstützte und geforderte Ansicht über den Grund und die Bedeutung des Todes. Der Grundgedanke des großen, über die Bestimmung und das Schicksal des menschlichen Geschlechtes aus der christlichen Offenbarung gezogenen Lehrgebäudes ist dieser, daß die durch die That des ersten Menschen für das irdische Leben des Geschlechtes verscherzte Vollendung und Seligkeit, vermittelt durch die Menschwerdung des göttlichen Sohnes und das in dieser Menschwerdung vollbrachte Erlösungswerk, endlich durch eine Wiedergeburt, durch eine so körperlich wie geistig erneute Schöpfung des Ganzen hergestellt werden soll. Die Einzelnen, gleichviel ob sie dem Erlösungswerke sich angeeignet haben oder nicht, verfallen, bis zu dieser Vollendung des Ganzen, an der auch sie in ihrer Individualität und Persönlichkeit Theil haben sollen, dem leiblichen Tode; das heißt in diesem Zusammenhange offenbar, sie hören auf, als thätige lebendige Glieder des Ganzen zu existiren; sie haben nur eine *wesentliche*, einsame, in den Keim, in das Innsichseyn der Individualität verschlossene Existenz, nicht jene zu lebendiger Erscheinung befruchtete, in organischer Mittheilung und Wechselthätigkeit sich einher bewegende *Wirklichkeit*, zu deren Wiederherstellung es eben einer neuen Schöpfung bedarf. — Wenn freilich Hr. Müller (S. 786) jenen unvollkommenen Mittelzustand als einen *rein geistigen* vorstellen will, und jene Unfähigkeit zur Wechselwirkung und Mittheilung aus der Abwesenheit aller körperlichen Medien des Daseyns erklären zu dürfen meint, so ist ihm zwar zugezugeben, daß dieser

Annahme keine einzelne Bibelstelle schlechthin entgegensteht, da alle diejenigen Ausdrücke, die auf ein körperliches Moment hinzudeuten scheinen, recht wohl als biblische ge deutet werden können; wiewohl er doch schwerlich zu dem Ausdrucke berechtigt seyn möchte, daß der Apostel eine blos geistige Existenz des Individuum s gelehrt habe. Aber dem Geiste der Bibellehre widerspricht diese Vorstellung gewiß nicht minder, wie sie, nach des Ref. wiederholter, und auch von Müller nicht widerlegter, sondern nur als irrelevant vor dem Richtersthule des christlichen Glaubens (S. 788) zurückgewiesener Bemerkung, den umstößlichsten Ergebnissen der philosophischen Speculation widerspricht. Denn wenn diese Lehre das Leben in der Vollendung mit der Auferstehung des Leibes beginnen läßt, so kann es gewiß nicht ihre Meinung seyn, daß durch einen äußerlich mechanischen Act der Leib erweckt und mit seiner Seele vereinigt werden soll, so wenig wie es in der Schöpfungslehre ihre Meinung seyn kann, daß der Geist, die Seele des Menschen nur äußerlich zu dem neu werdenden Körper hinzugebracht, und nicht vielmehr, daß er mit dem Körper und in den Körper geschaffen sey. — Eine ungleich tiefere Wahrheit liegt der von einigen Mystikern, unter andern neu erdings von dem trefflichen J. F. von Meyer ausgesprochenen Ansicht zum Grunde, daß das in dem Mittelzustande persönlich Fortdauernde nicht sowohl der Geist, als vielmehr die Seele des Menschen sey; daß, wie Jene es, freilich etwas unbequem, ausdrücken, die Seele von ihrem Geiste getrennt in dem Hades lebe, und erst in der Auferstehung ihn zurück erhalte. Es ist nämlich damit nichts anderes, als eben dies gesagt, daß mit der Herabsetzung der leiblichen Existenz zur Potentialität, oder wenn man will, zur Idealität des Imponderablen und Elementarischen, des Keimlebens, auch die freie Thätigkeit und Entfaltung des Geistes gehemmt, und beide Pole der persönlichen Existenz, der leibliche und der geistige, in ihren Indifferenzpunkt

in die unentwickelte Einfachheit der seelischen Existenz zurückgedrängt werden. Dieses (wenigstens relativ — vollkommene Einfachheit und Ruhe freilich gälte dem Nichtseyn gleich) ruhende und einfache Seelenwesen gehört gleich sehr und gleich wenig der Körperwelt und der eigentlichen Geisterwelt an, es trägt den unentwickelten Keim zu beiden Welten in sich und hat insofern allerdings eine räumliche und zeitliche, wiewohl nicht, wenigstens nicht anders als in Folge frankhafter Zustände, in die Erscheinung, in die Sichtbarkeit heraustretende Existenz, bis, nachdem die Zeit erfüllt ist, beide Welten in ungetrennter Einheit und ungetrübter Vollkommenheit aus ihm sich entfalten.

In demselben Zusammenhange erhält auch noch eine andere erhabene Paradoxie der Kirchenlehre ihre Erklärung und ihre Rechtfertigung gegen allerhand neologische Ansichten, nämlich diese, daß die Entscheidung des Individuums zur Seligkeit oder zur Verdammnis, zum ewigen Leben oder zum ewigen Tode nothwendig diesseits des Grabs, und zwar unwiderruflich für alle Ewigkeit erfolge. Das von dieser inhalts schweren verhängnißvollen Wahrheit der Nationalismus nichts wissen will, kann nicht Wunder nehmen, aber befremden muß es, wenn auch christliche, bibelgläubige Forscher sie in Zweifel ziehen. Herr Müller, der in diesem Zweifel, oder vielmehr in der ausdrücklich von ihm gewagten Behauptung des Gegenthels einen Ausweg gegen die allerdings harte Consequenz der alten Dogmatik zu finden glaubt, daß alle, die hier von der Wiedergeburt ausgeschlossen bleiben, der ewigen Verdammnis entgegen gehen (S. 760.), verkennt zwar nicht, daß er den Schein des biblischen Wortes gegen sich hat, doch meint er den Stellen, auf denen hauptsächlich dieser Schein beruhe, eine mildernde Deutung geben, in andern aber eine freilich nur sehr entfernte Hindeutung auf das Entgegengesetzte finden zu können. Unter den erstenen Stellen erwähnt er jedoch die zwei nicht, die wohl von allen am

lautesten gegen seine Meinung sprechen möchten, nämlich Matth. 16, 19. und Matth. 18, 18., wo Christus erst dem Petrus, dann sämmtlichen Jüngern die Macht gibt, zu lösen und zu binden nicht blos für die irdische Welt, sondern auch für die jenseitige; eben so wenig erwähnt er die große Anzahl solcher Stellen, wo auf dem Grunde der Unempfänglichkeit für das göttliche Wort im diesseitigen Leben eine völlige Verwerfung für alle Zukunft ausgesprochen wird. Freilich schließt keine dieser Stellen, und auch die beiden von uns ausdrücklich angeführten nicht, die Möglichkeit einer Deutung solcher Art, wie sie Müller den von ihm angeführten gibt, völlig d. h. dergestalt aus, daß sie zur logisch absurden würde. Bei allen einzelnen bleibt die Ausflucht frei, es sey nur von bestimmten Fällen der Entscheidung, oder von der Möglichkeit einer Entscheidung überhaupt auch in diesem Leben die Rede, nicht aber von einer allgemeinen, über Alle ohne Ausnahme sich erstreckenden Nothwendigkeit solcher Entscheidung. Aber möchte Herr Müller, und möchten mit ihm auch die jetzt auch unter den bibelgläubigen Christen so zahlreichen Anhänger der, jener Behauptung so nahe verwandten, nun ganz eben so mit dem Bibelworte streitenden Lehre von der allgemeinen Apokatastasis bedenken, wie mißlich es fast um alle, und darunter um die theuersten und kostbarsten Glaubenswahrheiten stehen würde, wenn wir zu ihrer Begründung Stellen von so entschieden dogmatischem Charakter fordern wollten, welche aller und jeder logischen Möglichkeit einer andern Auslegung geradezu den Weg versperrten. Eben weil die Bibel kein dogmatisches Compendium ist, thut sie diesel so gut wie nirgends, und es ist völlig unmöglich, auf dem Wege rein logischer Deduction im gewöhnlichen Sinne, dasjenige System von Glaubenswahrheiten, dessen wir kirchlich und wissenschaftlich allerdings bedürfen, aus ihr herauszuziehen. — Wie aber contrastirt es mit dieser ängstlichen Gewissenhaftigkeit, welche Beden-

ten trägt, das so laut und wiederholt in der Schrift Verkündigte als ihre Lehre anzuerkennen, so lange es nicht ausdrücklich als Lehre, ausdrücklich in der Form der logischen Allgemeinheit ausgesprochen ist, wenn man dagegen in Stellen, wie Matth. 12, 30. (Müller's Rec. S. 761.) eine Hindeutung auf eine mögliche Entscheidung auch noch in dem Zwischenzustande finden will, wo von der Sünde gegen den Geist gerade umgekehrt gesagt wird, daß sie in keiner folgenden Zeit verziehen werden soll, in demjenigen aber, was über die Bekleidigung gegen den göttlichen Sohn vorausgeschickt wird, keineswegs mit klaren Worten geschrieben steht, daß ihre Vergebung dem Leben nach dem Tode vorbehalten bleibe! In dem echtbiblischen Zusammenhange kann sowohl die hier und in der (die eigenen Worte Jesu gewiß minder treu wiedergebenden) Parallelstelle Marc. 3, 28. verheissene Sündenvergebung, als auch die, in der schwierigen, im neuen Testamente so gut wie einzige bestehenden ^{a)}, und daher, selbst wenn ihr Sinn wirklich ein anderer seyn sollte, wenig beweisenden Stelle 1 Petr. 3, 19. 4, 6. angedeutete Bekündigung des Evangeliums an die Todten nicht wohl anders verstanden werden, als höchstens von einer solchen Sinnes- und Schicksalsänderung der Abgeschiedenen, die, gleich der nach katholischer Lehre durch das Reinigungsfeuer und durch die Fürbitte der Heiligen erfolgenden, mit ihrer Gemüthsbeschaffenheit bereits im irdischen Leben in stetigem Zusammenhange steht, und

a) Die andere Stelle nämlich, die man sonst oft mit dieser zusammen nannte, Apostelgesch. 2, 31., gehört offenbar nicht höher, da sie von einem Aufenthalte Christi im Hades nur in dem Sinne spricht, in welchem nach israelitischen Volkglauben alle Menschenseelen in den Hades hinabmüssen. Nur die dogmatischen Vorurtheile der ältern Zeit, welche den Gedanken nicht zuließen, als ob in diesem Sinne von einem Aufenthalte Christi im Hades in der Schrift gesprochen seyn könne, konnten in dieser Stelle einen ähnlichen Inhalt, wie in jener Petrinischen finden.

nur als die nothwendige, wenn auch späte und langsame Folge einer unvollkommen und vielleicht bewußtlos schon hier erfolgten Bekehrung anzusehen ist. — Auch hier hat die Kirchenlehre mit diesem und großartigem Instinkt, wenn gleich nicht ohne scheinbare Härte, die bei der starr dogmatischen Form nicht zu vermeiden war, das Rechte getroffen. Sie hat in jenen Petrinischen Stellen allerdings zwar, was auch unstreitig darin enthalten ist, die Rettung vorchristlicher, bereits in ihrem irdischen Leben läblich und gerecht befundener Seelen durch Christus enthalten gefunden und in diesem Sinne das Herabsteigen Christi in den Hades unter ihre Dogmen aufgenommen; keineswegs aber hat sie, wie Müller thut, den Seelen, die in diesem Leben den Weg zum Heil einzuschlagen unterlassen, eine Thür dazu in jenem Leben eröffnen wollen. a) Wäre dies von einzelnen Kirchenlehrern versucht worden, so dürfen wir nicht zweifeln, daß es von der Kirche gar bald als Häresie würde verworfen worden seyn, wie dies mit der origenianischen Lehre von der Apokatastasis, — worin jener Versuch implicite enthalten ist, — wirklich der Fall war. Was es nämlich nicht dazu hätte kommen lassen, ja was es auch in der Wirklichkeit nicht einmal dazu, daß auch nur Einzelne mit jener Hypothese abgetrennt von der Apokatastasis hervorgetreten sind, hat kommen lassen, ist das Bewußtseyn, welches zu allen Zeiten sich in der Kirche lebendig erhalten hat, daß in der Menschwerbung Gottes das Heil für die Menschen gegeben ist. Weshalb wäre

a) Die historischen Nachweisungen über diese gesammte Lehre von der descensio Christi ad inferos findet man bei Petav. de theolog. dogm. VI, p. 190 — 208. In den ältern Symbolen fehlte sie, aber bei allen Kirchenlehrern findet sie sich. Es war Streit darüber, ob Christus nur in den Hades, oder auch in den Tartarus hinabgesunken sey. Die das letztere behaupteten, scheinen damit auf eine allgemeine Apokatastasis hingebeutet zu haben, welche von Einigen allerdings an dieses Dogma geknüpft wurde.

Gott Mensch geworden auf dieser Erde, hätte die Gestalt des irdischen Menschen angenommen, hätte gelitten und wäre gestorben in dieser Gestalt, wenn es nicht, um zum ewigen Heil zu gelangen, eines diesseitigen Heiles für die Menschen bedurft hätte, wenn die diesseits Verlorenen dennoch jenseits hätten gerettet werden können? Dieß die Frage, mit der von dem kirchlichen Standpunkte aus unfehlbar Jemand, der einen Gedanken solcher Art hätte äußern wollen, begegnet worden wäre. Und mit Recht, denn in die Lehre von der Incarnation hatte die Kirche den gesamten Zugriff der Wahrheit niedergelegt, deren Inhalt wir jetzt philosophisch als die immanente Göttlichkeit der Welt, nämlich der irdisch wirklichen, aussprechen.

Der Widerspruch gegen die hier besprochene Lehre, die Hinneigung zu der Annahme einer Apokatastasis, sey es, daß diese, wie bei der großen Mehrzahl unserer neuen Theologen und wie schon im Alterthume bei Origenes u. A., sich unverhohlen ausspreche, oder daß sie sich, wie bei Herrn Müller, vorsichtiger in die Behauptung einer nachirdischen Entscheidung zurückziehe — stammt zunächst eben aus dem Gefühle der Härte, die, wie wir bereits zugestanden haben, in der Kirchenlehre nicht ganz beseitigt ist. Man findet es unerträglich, daß Gott, der den Menschen für die Ewigkeit erschuf, ihm einen so unverhältnismäßig kleinen Zeitraum zur Entscheidung seines Schicksals in dieser Ewigkeit gönne, daß er zeitliche Vergehen mit ewigen Strafen belasten soll. So gegründet diese, übrigens durchaus dem rationalistischen Standpunkt angehörenden Einwürfe sind, wenn sie gegen die starre Abstraction, z. B. der Calvinischen Prädestinationstheorie, gerichtet werden: so finden sie dagegen in dem philosophischen Verständnisse der Bibel- und Kirchenlehre ihre Erledigung. Man wird nicht von gegenwärtigem Aufsatz erwarten, daß er die Verlegung jener rationalistischen Forderungen vollständig in sich aufnehme; theilweise ist ihnen Ref. schon in seinen

früheren Schriften begegnet. a) Über ein bedeutendes Moment dieser Widerlegung liegt unverkennbar eben darin, daß der Zusammenhang dieser Fragen mit der Frage über den Grund des Todes und über die Bedeutung des körperlichen Daseyns für das Seelendaseyn erkannt wird. Das irdische Daseyn erscheint in einem wesentlich andern Lichte, seine Bedeutung als Schauplatz der Entscheidung für die Individuen zum ewigen Leben in Gott oder zu einer zwar gleichfalls ewigen, aber ungöttlichen oder außergöttlichen Existenz wird aus einer zufälligen, von Gott willkürlich angeordneten zu einer nothwendigen, in Idee der Schöpfung selbst begründeten, wenn man die ursprüngliche Bestimmung des Menschen, wie es die Kirchenlehre thut, aus dem Jenseits in das Diesseits versetzt. Ist der Tod, so zu sagen, das Symptom einer Krankheit des menschlichen Geschlechtes; sind die Zustände, die zunächst auf den Tod folgen, provisorische, durch die Spaltung, die durch jenen ersten Fall in das gesammte menschliche Daseyn gekommen ist, bedingte, die wahrhafte, lebendige Fortdauer im Leib und Geist dagegen eine Wiederherstellung der von jener Krankheit befreiten und dadurch zu ihrer ersten Bestimmung hinaufgeläuterten Menschennatur; so kann man es nicht anders als in der Ordnung finden, daß die freie Entscheidung des Individuum's für Theilnahme oder Nichttheilnahme an dem solchergestalt

-
- a) Der Kürze wegen wollen wir hier auf die Art und Weise verweisen, wie Leibniz (Theod. III, 266 f.) die göttliche Gerechtigkeit und Güte mit der Vorstellung einer ewigen Verdammnis in Einklang bringt. Mit Hilfe eines tiefer ausgebildeten Begriffs der creatürlichen Freiheit läßt sich diese Deduction noch weit befriediger, als bei Leibniz, gestalten, wie denn bereits Schelling's Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit treffliche Andeutungen darüber enthält. Freilich muß man alle roh sinnlichen Vorstellungen von den Höllenqualen, überhaupt alle Vorstellung von äußerlich angethanen Martyrien ein für allemal aufgeben: diese sind und bleiben eben so unwahr, wie Gottes unwirkig.

herzustellenden Gottesreiche weder in jenen dunkeln Mittelzustand, noch weniger in das vollendete Leben selbst, für das und in das der Mensch eben erst geboren werden soll, sondern einzig und allein in das diesseitige, irdische Leben fällt. Die Geburt in das Himmelreich, die Erziehung für das Himmelreich, welches das Geschlecht durch seinen Fall verscherzt hat, ist durch die Menschwerbung des göttlichen Sohnes dem Einzelnen eröffnet; verlässt er sie hier, so geht er ihrer auf ewig verlustig, nicht in Folge eines eigenwilligen Beliebens der göttlichen Schöpfermacht, sondern in Folge einer nothwendigen Entwicklung der ursprünglichen Schöpfungsidée, vermöge deren das diesseitige Leben an sich schon die Bedeutung des ewigen hat. Die dureinstige Wirklichkeit des göttlichen Reiches wird als beginnend vorgestellt mit einem Weltgerichte, mit einer Scheidung des Guten und des Bösen: mit Recht, denn der Begriff dieses Reiches bringt es eben mit sich, daß alle seine Glieder nicht erst zum Guten sich entscheiden, sondern bereits zum Guten entschieden sind; während der Begriff jener Mittelzustände es mit sich bringt, daß das zum Guten oder zum Bösen Entschiedene bis zu jedem Momente der Reife des Ganzen aufbewahrt, und das erstere, da wo es noch durch die Sünde getrübt ist, von ihr gereinigt und geläutert wird. Die Bedeutung des irdischen Lebens dagegen beruht, philosophisch gefaßt, in letzter Instanz einzig und allein darauf, daß es als Schauplatz der Entscheidung menschlicher Individuen für das Gute oder für das Böse, der Geburt dieser Individuen in den Himmel oder in die Hölle, betrachtet wird. Der ungeheure Kampf der Weltgeschichte dreht sich um dieses Dilemma; er sinkt zu einem zweck- und inhaltslosen Spiele herab und die geschichtliche Erscheinung des Christenthums selbst verliert ihre göttliche Bedeutung und Würde, wenn man dieses Verhältniß des Individuumus zum Ganzen und des Ganzen zur Ewigkeit verkennt, wenn man das diesseitige

Anomalie keineswegs nöthigt, sondern die Menschheit überhaupt nicht als unsterblich, sondern gleich der Thierheit als sterblich, innerhalb dieser sterblichen Menschheit aber eine gleich unendliche Mannichfaltigkeit von Abstufungen, wie sonst allenthalben, zeigt, während der Begriff der unsterblichen Geisterwelt überhaupt außerhalb der Grenzen dieser äusseren Erfahrung fällt. — Die Frage also wird so zu stellen seyn: ob es wirklich eine innere, etwa eine unter der Kategorie göttlicher Offenbarung inbegriffene Erfahrung gibt, welche uns alle menschliche Individuen als unsterblich zu denken nöthigt, und wie diese Erfahrung mit jenem auch hier durch die äussere Erfahrung bestätigten Naturgesetze der Stetigkeit der Entwickelungsstufen in Einklang zu bringen ist.

Dass es nun, in der allgemeinen inneren Erfahrung des menschlichen Geschlechtes, und in dem, was wir im engern Sinne göttliche Offenbarung nennen, wichtige und bedeutende Momente gibt, welche für die Allgemeinheit der Fortdauer zu sprechen scheinen, kann durchaus nicht verkannt werden. Man hat die Gesamtheit dieser Momente, oder man hat, was man damit für gleichbedeutend achtet, „dasjenige Element des menschlichen Wesens, worauf die Empfänglichkeit des Menschen für die Wiedergeburt aus dem Geiste Gottes beruht,” auf den Begriff einer göttlichen Ebenbildlichkeit zurückzuführen versucht (vergl. Müller's Rec. S. 755 ff.), und von dieser behauptet, dass sie, wenn sie auch nur in den durch das Christenthum geistig Wiedergebornen eigentlich actualisiert werde, doch als Dynamis, als unentwickeltes, aber dennoch reales, pneumaticisches Princip in jedem Menschen vorhanden sey, und die unsterbliche Zeittäuer seiner Persönlichkeit zur Folge habe. — Aber hier entsteht die Schwierigkeit, diese blos potentielle Ebenbildlichkeit von jenem rein logischen oder metaphysischen Begriffe der Persönlichkeit zu unterscheiden, von welchem doch zuges-

standen wird, daß er die unvergängliche Zeitdauer nicht nothwendig in sich schließe. Hr. Müller scheint hier in der That in einem Widerspruche mit sich selbst begriffen zu seyn, wenn er die Unmöglichkeit einer logischen Deduction der Unsterblichkeit aus dem reinen Begriffe der Persönlichkeit gegen Göschel und Fichte behauptet, und nichts destoweniger an gegenwärtiger Stelle die göttliche Ebenbildlichkeit mit der Persönlichkeit, für deren wesentliche Momente er (mit Recht) vernünftiges Selbstbewußtseyn und freie Selbstbestimmung hält, für identisch erklärt, und demzufolge auch (S. 758) ausdrücklich sagt, daß die Persönlichkeit es sey, auf der die Unsterblichkeit des menschlichen Individuums beruhe. Allerdings kann nicht geleugnet werden, daß durch den reinen Begriff der Persönlichkeit eine gewisse Ebenbildlichkeit des Geschöpfs zum Schöpfer bewirkt wird; denn dieser Begriff ist eben die gemeinschaftliche Form, unter der sowohl das Geschöpf, als auch der Schöpfer existiren. Auch dies kann nicht geleugnet werden, daß unmittelbar durch den Begriff der Persönlichkeit als solchen ein gewisser idealer Besitz eines Ewigen und Unbedingten gesetzt wird, welchen Besitz man, wenn man will (vielleicht wir diesen Ausdruck hier nicht für richtig halten), ein pneumatisches Prinzip nennen mag. Denn Persönlichkeit schließt Selbstbewußtseyn in sich, Selbstbewußtseyn aber ist nicht denkbar ohne den Besitz jener Allgemeinbegriffe (die Wissenschaft hat für sie das Kunstwort Kategorien), mittelst deren sich das Ich von seinem Anderen unterscheidet, und sich zugleich mit seinem Anderen unter eine gemeinschaftliche Vorstellung des Seyenden subsumirt, welche als solche, als Allgemeinbegriff, also als ein rein Formales und Negatives, den Charakter der Unbedingtheit und Unendlichkeit trägt. Aber den Besitz dieses formal Absoluten zur Bürgschaft einer unvergänglichen Zeitdauer machen wollen, würde offenbar auf jene Hypostasirung der Kategorien, auf jene rein apriorische

Unsterblichkeitstheorie zurückführen, deren Möglichkeit Müller Göscheln gegenüber mit Recht in Abrede stellt. — Wenn wir daher in der menschlichen Persönlichkeit allerdings in einem Umfange, der es zu rechtfertigen scheinen kann, wenn er als völlige, durchgehende Allgemeinheit ausgesprochen wird, Etwas finden, das uns, und das längst vor uns alle Völker und Geschlechter unabsehlich auf den Gedanken einer über das irdische Daseyn sich hinaus erstreckenden Lebensfähigkeit und Lebensbestimmung Aller führt: so müssen wir uns doch beharrlich dagegen sträuben, dieses Etwas in den reinen Begriff der Persönlichkeit und in die durch diesen Begriff gegebene Ebenbildlichkeit mit Gott zu sehen. Eben so auch unterliegt die Vorstellung einer Empfänglichkeit aller Menschen für das Göttliche und für die Wiedergeburt aus dem Göttlichen mehrfachen Bedenklichkeiten, und möchte sich schwerlich als geeignet erweisen, die Hoffnung der Unsterblichkeit auch für Solche, die nicht bereits hier diese Empfänglichkeit betätigten haben, darauf zu begründen. Denn auch abgesehen davon, daß in dieser Hinsicht die Fortdauer nur dann eine Bedeutung haben könnte, wenn man, was wir unserseits nicht zu thun vermögen, die Möglichkeit einer Nachholung der hier versäumten Wiedergeburt im jenseitigen Leben zugeben wollte: so kann Empfänglichkeit, die bloße Potenz, etwas Reales, von der blos logischen Möglichkeit Unterschiedenes, wie Müller will, doch wohl nur da bezeichnen, wo sie, sobald nur die äußern Bedingungen hinzutreten, in Energie, in Actus übergeht. Jene Herzenshärtigkeit aber, deren Christus mit so großem Rechte seine Zeitgenossen anklagte, und die ganz dieselbe auch unter den vorchristlichen Völkern war und unter den christlichen Völkern geblieben ist, besteht gerade in der Unempfänglichkeit gegen die äußerlich dargebotene Offenbarung, in der Unfähigkeit zur Wiedergeburt, auch wo alle äußern Bedingungen gegeben sind; wie denn die göttliche Liebe

Denen, so innerlich derselben begehren, dieses Neuerliche nie und nirgends vorenthält. Das Gewissen und die dunkeln Regungen des Gottesbewußtseyns, von denen jedoch Müller zugibt, daß auch sie auf gewissen Stufen der Verwilderung fast ganz verschwinden, möchten in andern, gebildeteren Zuständen eben auch nicht überzeugender das Daseyn wirklichen, pneumatischen Principes erweisen, als etwa der instinctartige Respect der edleren Thierengattungen vor menschlicher Vernunft das Daseyn der Vernunft oder die Empfänglichkeit für Vernunft in jenen Thieren beweist. — Dagegen sind wir bereit, zuzugehen und solches Zugeständniß gegen alle Einwürfe zu vertreten, daß es allerdings auch entzückte, versunkene Zustände gibt, wo dennoch im Innersten der Seele ein wahrhafter pneumatischer Funke glimmt. Hier ist wirklich eine reale Potenz zur Wiedergeburt vorhanden, oder vielmehr die Wiedergeburt ist an sich schon erfolgt (wie ja auch selbst die strengsten Dogmatiker wenigstens der protestantischen Kirche die Möglichkeit eines unbewußten, gleichsam latenten Glaubens zugeben und aus diesem Grunde das Richter über Rechtfertigkeit oder Verwerfung vor Gott untersagen); und es ist von dem so Wiedergeborenen mit Zuversicht anzunehmen, daß er, wenn nicht in dieser Welt, so doch in dem Zwischenzustande von seinen Sünden vollständig wird gereinigt werden. Aber zwischen diesen und den biblischen Pharisäern und Schriftgelehrten, die zwar auch das Gesetz äußerlich kennen und befolgen, auch nach ihrer Weise ein Gewissen und Gottesbewußtseyn haben, ist die Kluft eine ungeheure, in Wahrheit eine viel gewaltigere, als zwischen letzteren und den zu thierischer Brutalität verdumpften Wilden.

Woher nun, — so müssen wir jetzt mit denen fragen, gegen die wir bisher gesprochen haben — woher nach diesem Allen, was so laut und vielseitig für eine Abstufung unter den Menschen zu sprechen scheint, durch

welche die metaphysischen Räume zwischen den sterblichen Thieren und den unsterblichen Geistern mit logischer Stetigkeit ausgefüllt würde, dennoch die unter allen Menschen und allen Völkern so allgemein verbreitete Ahnung und Vorempfindung einer Fortdauer nach dem Tode, die, unendlich verschieden freilich noch von der erhabenen christlichen Verheißung des ewigen Lebens ~~ist~~ ^{ist} himmelreichs, doch immer dahin mit ihr übereinstimmt, daß der leibliche Tod nicht das Verlöschen der menschlichen Seele als solcher, nicht blos der selbstbewußten, sondern auch nicht der unbewußten Kindesseele seyn kann? Woher ausdrücklich auch in der biblischen Offenbarung die offenkundig ausgesprochene, oder als wahr vorausgesetzte Lehre von einem Hades, der alle Seelen aufnimmt, von Strafen und Belohnungen, die nach dem Tode alle Gerechte und alle Sünder treffen; woher endlich die schroffe und harte, aber in dieser Härte großartige und einfach erhabene Kirchenlehre von der absoluten Alternative zwischen ewiger Seligkeit und ewiger Verdammnis für alle Sterbliche? — Ref. würde das Princip, welches sein ganzes Forschen leitet und beseelt, das Princip der Ehrfurcht für die positive Offenbarung des Göttlichen in der Geschichte und im Christenthum verleugnen, wenn er hier bei den schroffen Aeußerungen, welche ihm früher der Gegensatz gegen die gewöhnlichen Ansichten, die er freilich auch jetzt noch unzureichend finden muß, eingegeben hatte, hartnäckig beharren wollte. Mögen alle einzeln Momenta dieser Offenbarung, aus denen die Gewißheit einer allgemeinen Fortdauer abgeleitet werden soll, sich noch so sehr ihrer eigentlichen Bedeutung und Beweiskraft nach in Frage stellen lassen: die Gesamtheit dieser Momente bildet unter sich ein Ganzes, dessen überzeugender Wirkung schwerlich ein unbefangener Sinn widerstehen kann. Der Gegensatz ist anders zu stellen, als Ref. ihn in den kurzen, änigmatischen Andeutungen seiner früheren Auffäße gestellt

hat; aber auch in dieser neuen Stellung bleibt die Wahrheit, die jenen Andeutungen zum Grunde lag, unverkürzt.

Der Einwand, der gegen die Annahme eines Doppelgeschlechtes der Menschen, eines, das sterblich, und eines zweiten, das unsterblich wäre, am nächsten liegt, ist der von der natürlichen Einheit der Gattung, wie diese vor Augen liegt und nicht bestritten werden kann, hergenommene. Hr. Müller drückt (S. 759) diesen Einwand so aus: Solle durch die Wiedergeburt der Mensch erst unsterblich werden, so müsse dieselbe als eigentliche physische Umschaffung, als Naturverwandlung des Individuumus angesehen werden. Diese aber könne nicht im Laufe des Lebens selbst, in demselben Momente, dessen wir uns als des Momentes geistiger Wiedergeburt bewußt sind oder bewußt zu seyn glauben, erfolgen; denn dann müßte es von ihm eine unmittelbare innere Wahrnehmung geben, die Niemand an sich gemacht hat. Es bleibe also nichts übrig als eine ursprüngliche Naturverschiedenheit anzunehmen, die zur Wiedergeburt befähige, oder davon ausschließe. — Warum eine solche Annahme unstatthaft sey, sagt Müller nicht ausdrücklich; er scheint sie, als durch die Anschauung eines Jeden von selbst widerlegt, vorauszusehen. Dies nun hat insofern allerdings seine Richtigkeit, als der logische Gegensatz zwischen sterblichen und unsterblichen Geschlechtern und die Analogie der Natur selbst bei geringern Stufen unterschieden, eine ganz andere Verschiedenheit zu fordern, die Einheit der Gattung aber, die hier factisch vorhanden ist, ganz und gar auszuschließen scheint. Sehen wir die ursprüngliche Idee des Menschengeschlechts, so wie sie uns die biblische Offenbarung kennen lehrt, in ihrer iedischen Verleiblichung unsterblich, sezen wir diese als vollständig verwirklicht und nicht durch den Sündenfall getrübt und gestört: so werden wir neben diesem unsterblichen Geschlechte gar wohl zwar andere selbstbewußte und vernunftbegabte, aber dem Tod unterliegende Geschöpfe

denken können, ja, wenn es mit unsrern obigen Bemerkungen sich richtig verhalten sollte, gewissermaßen sogar denselben müssen; aber beide nun völlig abgetrennt von einander und verschiedene Gattungen bildend, das letztere Geschlecht dem ersteren, gleich den Geschlechtern der Thiere, nur etwa in milderer, freiwilliger Abhängigkeit, unterworfen und ihm dienend. — Es lohnt der Mühe, diese wenn auch vielleicht seltsam und abentheuerlich scheinende Hypothese noch etwas weiter zu verfolgen; sie kann, gleich manchen Hypothesen von ähnlichem Charakter, aufmerksam durchgeführt, vielleicht zu Resultaten führen und in ihnen sich aufheben, die annehmlicher als sie selbst erscheinen. Wird als Folge des Sündenfalls, auch dies in Einstimmung mit Bibel und Kirchenlehre, die Unterwerfung des unsterblichen Geschlechtes unter den irdischen Tod gesetzt, so liegt nach jener Hypothese nichts näher, als hierin den Rückfall von der höhern auf die niedere Stufe des physischen Daseyns, und hiermit die Ausgleichung des Haupt- und Grundunterschiedes zwischen beiden neben einander lebenden Geschlechtern zu erblicken. Es ließe sich fragen, ob nicht manche Sagen der alten Völker von ursprünglichen Entzweigungen und Kämpfen des menschlichen Geschlechts und seiner Götter, ob nicht vielleicht namentlich die biblische Sage von den Göttersöhnen, den Enakim, die sich mit den Töchtern der Sterblichen vermischten und dadurch die Sündfluth herbeiführten, in dieser Annahme eine genügendere Deutung fänden, als sie bisher noch erhalten haben; es ließe sich ferner fragen, ob nicht der im Alterthum unleugbar weit schroffer, als in neuern Zeiten, unter allen geschichtlichen Völkern hervortretende Gegensatz von edlen und unedlen Geschlechtern, die unleugbare Thatsache, daß „von Anfang an Etwas (das Heiligste und Höchste) abgeschlossen, nur einem Theil der Menschen vertraut war, das sich erst allmählich wie von einem Mittel-

punkt aus verbreiten sollte ^{a)}"; ob nicht endlich gewisse Haupt- und Grundsätze der Rassenverschiedenheit erst hier ihre eigentliche und wahrhafte Erklärung erhielten? Alle dies können wir hier nur fragen und als Problem hinstellen, wir können den unendlichen, unendlich reichen Prospect, der sich durch jene kühne Hypothese in die Geschichts- und Sagenwelt des Alterthums, in die Geheimnisse der Urreligion und der göttlichen Offenbarung eröffnet, hier nur flüchtig an unserm Augen vorübergehen lassen, aber dürfen nicht bei ihm verweilen. — Das Factum liegt vor, daß innerhalb dieser irdischen Schöpfung es nur Ein Geschlecht vernunftbegabter, selbstbewusster Individuen gibt; dieses Geschlecht lehrt die äußere Erfahrung uns als sterblichkenen, aber eine höhere innere Erfahrung weist uns auf eine ursprüngliche Bestimmung derselben zur Unsterblichkeit hin. Nach allem Vorhergehenden können wir jetzt die Frage nicht umgehen: ob dieselbe höhere Erfahrung, ob mit andern Worten die göttliche Offenbarung, die wir für den allein echten und wahrhaftigen Quell des Unsterblichkeitsglaubens erkennen, diese Bestimmung über das ganze Geschlecht zu erstrecken, und also der Annahme einer ursprünglichen Duplicität der Geschlechter, die nur durch Schuld des höheren und vollkommneren Geschlechts verschwunden wäre, zu entsagen nötigt.

Man wird meinen, daß wir diese Frage bereits im Obigen beantwortet haben, da wir zugestanden, daß das Vorgefühl einer Fortdauer nach dem Tode sich als ein allgemeines Phänomen unter allen Menschen und Völkern findet. Dennoch bietet sich, unbeschadet dieses Zugeständnisses, auch so noch ein Ausweg dar, Betreffs der Bestimmung zur Unsterblichkeit einen Unterschied und Gegensatz unter den Geschlechtern der Menschen als vorhanden.

a) Vergl. Schelling, über die Gottheiten von Samothrake.
S. 96, 97.

den zu segen; und, diesen Ausweg sorgfältig und aufmerksam zu prüfen, muß uns das Gewicht der Gründe auffordern, die, wie vorhin gezeigt, für das Vorhandenseyn solchen Gegensatzes logisch oder *a priori* sprechen. — Das ein großer Unterschied ist zwischen einer Fortbauer nach dem Tode überhaupt, so etwa, wie die heidnischen Völker und auch die Juden, wenigstens der früheren Jahrhunderte, sie annahmen, und dem ewigen Leben, wie es das Christenthum uns als die ursprüngliche, durch den Sündenfall zwar verscherzte, aber durch die Erlösung wieder hergestellte Bestimmung der Menschen kennen lehrt, dies haben uns auch zwei von denen, die übrigens die früheren Neuerungen des Ref. über diesen Punkt bekämpften, Fichte nämlich und Müller, zugestanden. Beide haben mit uns auf das Unzweidentigste das Bekenntniß ausgesprochen, daß das ewige Leben im christlichen Sinne, dasjenige, dessen eigentliche Actualität mit der Auferstehung beginnt und dessen Schauplatz das Himmelreich genannt wird, daß dieses die Wiedergeburt im Geiste des Herrn voraussetzt, so daß alle diejenigen, in welchen diese Wiedergeburt nicht erfolgt (wie nach jenen beiden freilich auch jenseits des Grabes noch soll erfolgen können), als von diesem Leben ausgeschlossen, dem ewigen Tode anheim gefallen zu betrachten sind. Nur daß dieser Tod nicht schlechthin von einer Vernichtung des ganzen Selbst, sondern wie auch Davaros im neuen Testamente nicht selten geradehin das Leben im Hades bezeichnet, von einer niedern Lebensstufe im Gegensatz jener unendlich seligen zu verstehen sey; — wiewohl Fichte wenigstens die Möglichkeit einer beständigen völligen Vernichtung solcher, die weder in diesem noch in jenem Leben zur Wiedergeburt gelangen, im Hintergrunde zeigt ^{a)}). — Für uns stellt sich hier das Problem so: ob nicht die eben vorgetragene Hypothese dahin erweis-

a) Idee der Persönlichkeit. S. 170.

tert werden könne, daß, wenn jener Hergang, durch welchen das doppelte Menschengeschlecht zum einfachen ward, den unsterblichen Theil desselben zum sterblichen mache, er nicht vielleicht für den ursprünglich sterblichen Theil die umgekehrte Folge haben, und demselben, wenn nicht unsterbliches Leben im höchsten und eigentlichen Sinne, so doch eine gewisse Dauer über das Grab hinaus mittheilen könnte, mittheilen mußte? Die physischen Bedingungen der Existenz wurden durch jene Vereinigung für beide Gattungen die einen und selben: mußte nicht auch das Organ (wir wollen es, mit unsren Vorgängern in der Hadeslehre, den Nerveng e i s t nennen), welches zunächst nach dem Tode die Basis der Fortdauer, und für die Wiedergeborenen den Anknüpfpunkt zur leiblichen Auferstehung macht, mußte nicht auch dieses, oder mußte nicht diejenige Stimmung des Organs, wodurch die Fortdauer nach dem Tode vermittelt wird, auf die Nichtwiedergeborenen übertragen werden? — Mit dieser Annahme — wenn sich wirklich Forscher finden sollten, die sich durch ihre Kühnheit oder vielmehr durch die Kühnheit der Hypothese, auf der sie beruht, zurücktrecken nicht ließen — würde denn jene Behauptung Müller's, die er gewiß mit vielen Theologen und Philosophen theilt, gar wohl in Einklang zu bringen seyn: daß das eigentlich Bedingende, Begründende der Fortdauer nicht die bereits erfolgte Wiedergeburt, sondern die Fähigkeit, das Vermögen zur Wiedergeburt im Geiste sey. Ohne nämlich uns hier auf die schwierigen Fragen einzulassen zu wollen (die jedoch durch jene Hypothese nicht schwieriger, sondern eher leichter würden), wiesfern die Wiedergeburt, oder jene reale Möglichkeit zur Wiedergeburt, die wir oben von der blos logischen Möglichkeit genau unterscheiden zu müssen glaubten, in Bezug auf jedes einzelne Individuum für eine Naturgabe, oder für ein frei Errungenes zu achten sey, und ob sie mit der leiblichen Geburt zugleich, oder erst im Laufe des irdischen Lebens erworben werde: können

wir doch so viel sagen, daß, die Gattung einmal als Eine gesetzt, das Vermögen der Fortdauer, und zwar dieses als lerdings als reale, physische oder physiologische Potenz, eben darum als allgemein der ganzen Gattung zugetheilt zu denken ist, damit in denjenigen Individuen der Gattung, in denen die Wiedergeburt wirklich erfolgt, die nun (wegen der über die ganze Gattung gleichmäßig verbreiteten Gesenseitigkeit der Fortpflanzung) wenigstens nicht mehr als ursprünglich naturverschieden von den übrigen gesetzt werden können, die Wiedergeburt eine Basis nicht zwar zunächst für ihr Geschehen (denn geschehen kann sie, wie oben gezeigt, auf alle Weise nur diesseits des Grabes), aber doch für ihre Wirkung, nämlich die leibliche Auferstehung habe. Man kann nichts dagegen haben, wenn in diesem Zusammenhange von einer allgemeinen Bestimmung aller Menschen zum ewigen Leben gesprochen wird, nur daß freilich diese Bestimmung, die denn doch eigentlich nur eine abstracte, formale ist, wie sie denn auch nicht in allen Individuen das ewige Leben selbst, sondern nur die physiologische Fortdauer zur Folge hat, von jener realen Bestimmung des höheren Geschlechts vor seiner Vereinigung mit dem niederen wohl zu unterscheiden bleibt. Eben darum darf auch jenes physiologische Moment der psychischen Fortdauer, obgleich die nothwendige Basis und Bedingung der leiblichen Wiedergeburt in den geistig Wiedergeborenen, doch nicht mit der realen Potenz jener Wiedergeburt verwechselt werden, welche einzig und allein der wiedergeborene, in dem leiblichen Elemente des Nervengeistes gegenwärtige und wirkende, aber nicht mit diesem Elemente zu verwechselnde Geist ist. Wenn man daher auch in jener formalen Bestimmung aller Menschen zur Wiedergeburt und Unsterblichkeit die Bürgschaft für die psychische Fortdauer aller Einzelnen in jenem physiologischen Elemente bis zu dem Momente der Zerstörung oder Umschaffung aller irdischen Elemente, das heißt bis zum Momente

der Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde finden kann: so kann man doch keineswegs mit gleichem Rechte die Bürgschaft für die leibliche Auferstehung auch der Nichtwiedergeborenen in dem Momente dieser neuen Schöpfung darin finden. Wohl aber bietet sich, in Bezug auf das Naturverhältniß des irdischen Lebens zu der Fortdauer, welche die Menschen nach dem Tode zu erwarten haben, eine naturphilosophische Analogie dar, die vielleicht über die gesammte Frage, namentlich über ihre physiologische Seite, noch ein eigenthümlich neues Licht verbreiten kann. Die Pflanzenwelt, das vegetabilische Reich gibt uns das Beispiel, wie zunächst zwar der Lebensverlauf der Pflanze an den Kreislauf der Jahreszeiten gebunden ist und mit diesem sich vollendet, wie aber in den höheren Gattungen das Individuum diesen Kreislauf, obgleich er auch in ihm noch der Kreislauf seiner regelmäßigen Lebensfunctionen bleibt, überdauert und diesen Kreislauf mehrmals durchmacht. So, kann man sagen, ist die körperliche Natur des Menschen zunächst nur für den einmaligen Verlauf des irdischen Lebens bestimmt; durch die Macht des Geistes erhält das Individuum eine Dauer über diesen Verlauf hinaus; und dennach geht jener Kreislauf seinen Gang; und sein Abschluß bildet ein nothwendiges Moment in dem Gesamtleben des Individuums.

Von der hier kürzlich entworfenen Gestalt der Lehre über die Fortdauer hegt Ref. nun alles Ernstes die Ueberzeugung, daß sie nicht nur mit den Aussprüchen und Winken der Offenbarung im vollkommensten Einklange steht, sondern auch das vielleicht einzige mögliche AuskunftsmitTEL ist, den Inhalt der christlichen Offenbarung und der Kirchenlehre mit dem Völkergläuben der heidnischen Welt zu einer Totalanschauung von echtem und wahrem Gehalt zu vereinigen. Daß der Völkergläube nur eine psychische Fortdauer, und diese zwar mehr oder minder, je nach der geistigen Tüchtigkeit und Bildungsstufe der einzelnen Völ-

ter, genau in der Weise der für uns als wahr erkannten biblisch-mystischen Hadeslehre kennt, die Auferstehung nicht, oder nur in schwach aufdämmernden Vorblicken in den christlichen Offenbarungsinhalt, ist schon von Andern bemerkt worden ^{a)}). Die Annahme einer endlichen Vernichtung auch der so fort dauernden Seelen ist diesem Wölker-glauben, da wo er zum ausdrücklichen philosophischen Bewußtseyn erhoben ward, keineswegs fremd; sie bildet bekanntlich einen ausdrücklichen Lehrsat^z, z. B. der stoischen Schule; dem unphilosophischen Religionsglauben aber stand sie gerade eben so nahe und eben so fern wie die Annahme einer unvergänglichen Dauer, die eben so wenig wie jene in den Vorstellungen vom Hades ausdrücklich enthalten war. Von der Lehre der Seelenwanderung hat vor Kurzem F. von Meyer ^{b)} geistvoll nachgewiesen, wie sie in dem grob materiellen Sinne, in welchem das spätere Alterthum sie nahm, wenigstens von einer Seite her, nur ein Mißverständniß älterer, wahrhafter Vorstellungen über die Gestalt des Lebens im Hades ist, wiewohl sie, wie wir nachher bemerken werden, auch noch eine andere Seite hat. — Aber höchst denkwürdig ist es, wie altnächtlich im Laufe der Zeit auch auf diesem Gebiete die Sonne des Christenthums, noch ehe sie selbst aufstieg, ihre Strahlen voraussandte und die Ahndung einer, jedoch ausdrücklich nur den Geweihten und durch den Geist Gereinigten vorbehalteten Zukunft anderer Art, als jene nötige und schatten gleiche im Hades erwachte ^{c)}). Ref. hat schon früher wie deuholt der griechischen Mysterienlehre gedacht. Dass diese die Hoffnung einer, doch erst nach vielfachen Reinigungen

a) Unter Andern neuerlich von Fichte, a. a. D. S. 175.

b) Blätter für höhere Weisheit, IX. S. 244 ff.

c) — εἰπεν τελετὴν, ἵσται μετέχοντας περὶ τε τῆς τοῦ βίου τελετῆς, καὶ τοῦ σύμπαντος αἰώνος, ηδῶν τοὺς ἀκεῖδας ἔγοντες. Isocr. Paneg. 6.

der Seele zu erlangenden a) ausschließlichen Seligkeit der Geweihten weckte, ist und bleibt ein höchst bedeutender Zug; wenn auch freilich zugegeben werden muß, daß an ein eigentliches Dogma, durch welches das Loos dieser Seligen als leibliche Auferstehung bezeichnet und von dem Aufenthalte im Hades ausdrücklich unterschieden worden wäre b), eben so wenig gedacht werden darf, wie anderseits an ein ausdrückliches Dogma über die Vernichtung der Ungeweihten c). Ueberhaupt wurde dort nichts in dogmatischer Form gelehrt, sondern alles in Bildern und Sagen, die ihrerseits wiederum nicht einen abstract verständigen Sinn hatten, sondern einen höchst vieldeutigen inhaltschwangern. Auch dieses selbst ist nicht als Dogma, sondern nur als Bild zu fassen, wenn die Einweihung in die Mysterien als Bedingung der Seligkeit genannt wird; man könnte aus der freiwilligen Enthaltung des Sokrates von dieser Einweihung schließen, daß er solchem dogmatischen Mißverstande, der sich unter den Griechen damaliger Zeit, eben so wie später in ganz verwandter

a) Auch äußerlich singen bekanntlich alle Mysterien mit Reinigungen an. Vergl. Creuzer Symbolik 4. Bd., S. 847 und die da selbst angeführte Stelle: Clem. Alex. Strom. V. p. 689.

b) Vielmehr wird namentlich in Dichterstellen der Aufenthalt auch der Geweihten und Seligen (die *μαρτύρων νῆσοι* nach Pind. Ol. II. Plat. Gorg. 523 u. s. w.) ausdrücklich in den Hades versetzt. Vergl. z. B. Hom. Hymn. in Cer. v. 487 sqq. Soph. ap. Plut. de aud. poet. p. 81. Wyttensb. Insbesondere aber gehört hierher die Art und Weise, wie in den Gedichten des Aristophanes der *yogēs μυστῶν* im Hades eingeführt wird.

c) Wenn Müller (S. 721) gegen die früheren Deutungen des Ref. (die gegenwärtigen würden dadurch ohnehin nicht getroffen werden) die Bemerkung macht, daß von den Ungeweihten gelehrt worden sey, sie liegen *ἐν πορθόγεῳ*, so ist auch dies nicht für einen authentischen Ausdruck der Mysterienlehre zu nehmen, sondern nur für platonische (Phaed. p. 69) Interpretation dessen, was nach Platons eigenem Ausdrucke (*εὐλητέσσας*) die Mysterien in Rätselworten gaben.

Weise unter den Christen, in Bezug auf die rein äußerliche, historische Seite ihres Glaubens, zu zeigen begann, entgegenarbeiten wollte. Dagegen finden wir bei Platon die unzweideutigen Spuren auch einer speculativen Bearbeitung jener Lehre, einer solchen, die ausdrücklich zwischen dem Daseyn im Hades und der Wiedergeburt in die Leiblichkeit unterschied^{a)} und ähnliche Spuren zeigen sich bekanntlich auch in der jüdischen Philosophie und Religionslehre jener Zeit, in der unser Heiland auftrat.

Was nun aber die eigentliche, neutestamentliche Weislehre betrifft, so müssen wir auch hier mit der Bemerkung beginnen, die, obgleich sie nach den tiefen Einsichten, die unsere Zeit gewonnen hat, nicht mehr neu seyn sollte, doch noch allzuoft außer Acht gelassen wird, daß man in ihr so wenig, wie in den Quellen und Urkunden der alten Völkerreligionen, ein eigentliches direct ausgesprochenes Dogma zu suchen hat. Das Werk Christi war nicht, ein wissenschaftlich in sich abgerundetes System vorzutragen, son-

a) Wir finden bei Platon, meist in Mythen, hin und wieder aber auch in wissenschaftlichem Zusammenhange, (z. B. Phaed. p. 70. — die classische Stelle aber ist der Mythus im zehnten Buche der Republik) Andeutungen einer Seelenwanderung, die, theilweise schon in älterer, besonders Pythagorischer Geheimlehre begründet, wohl zu unterscheiden ist von jener Seelenwanderungslehre, in der wir mit Meyer das caput mortuum der echten Hadeslehre als solcher erkennen. Platon unterscheidet ausdrücklich zwischen den Schicksalen der Seele im Hades und jener Wiedergeburt ins Erdenleben; letztere ist daher bei ihm unstreitig der freilich noch mangelhaftesten und missverstandenen Ausdruck für die dunkel geahnte Auferstehung des Leibes. Irrtum wir jedoch nicht, so enthält der Mythus am Schlusse des Phädon schon eine gereinigte Ansicht über die doreinst verklärte Leiblichkeit, und bezeichnet einen wesentlichen Fortschritt über jene Ansicht hinaus, welche der Mythus im zehnten Buche der Republik darstellt. Die Ansicht von der Notwendigkeit eines unablässigen Wechsels der Seelenzustände und Weltgestaltungen klingt jedoch auch noch bei den ältesten christlichen Platonikern, z. B. bei Origenes, durch.

dern es bestand, von seiner theoretischen Seite betrachtet, darin: durch gewaltige, die Seele in ihren innersten Liefen erfassende und aufregende, mit Gotteskraft zum Himmel sie emporziehende Räthselworte die Menschen zur Gebärung des Bewußtseyns der ewigen Wahrheit aus dem Mutter schoße ihres Geistes heraus zu befruchten. So nun sehen wir dieses Bewußtseyn allerdings schon in den Aposteln, namentlich in dem Größten unter ihnen, dem Apostel Paulus, zu Tage kommen; ihre Schriften bilden eine zwar nicht streng dogmatische aber doch theoretische Grundlage, über der später das große Gebäude der Kirchenlehre aufgeführt werden konnte. Aber auch in Bezug auf diese Schriften erfordert es eines anderen Verfahrens, und einer Kunst der Auslegung anderer Art, als jener rein logischen Interpretation, die etwa bei der Auslegung positiver Gesetzbücher an ihrem Platze seyn mag, wenn ein Jurist den in ihnen gegenwärtigen Lehrgehalt aus ihnen herausziehen will. — Nur in diesem Sinne konnte Ref. jene Behauptung wagen, daß das Doppelgeschick der Menschen in Bezug auf Vernichtung oder Auferstehung Bibellehre sey; eine Behauptung, deren früheren schroffen Ausdruck er übrigens nicht mehr vertreten mag. Ihre volle Gültigkeit hat dieselbe, — dies bleibt noch jetzt des Ref. Ueberzeugung, — zunächst allerdings nur der neologischen Meinung von der *Apokatastasis* gegenüber. Daß aber, die Schriftwidrigkeit dieser Meinung zugegeben, — wie denn bei aufmerksamer Schriftforschung gewiß kein unbefangener und aufrichtiger Theolog auf die Länge sich wird enthalten können, sie zuzugeben a) — als Gegensatz

a) Geschichtlich kann als ein merkwürdiger Umstand dieser bemerkten werden, daß aller Zweifel der älteren Kirchenlehrer an der Ewigkeit der Verwerfung von platonischer (neoplatonischer) Philosophie ausging (Petav. de theolog. dogm. III. p. 106.), daß aber Platon selbst auf das ausdrücklichste diese Ewigkeit lehrt. Gorg. p. 525. Phaed. p. 118.

zu ihr die Schrift nicht, oder nicht allein, die Verdammnis zu ewigen Höllenstrafen meinen könne. Dies lässt sich allerdings nicht aus direct dogmatischen Stellen auf dem Wege rein logischer Interpretation, sondern nur mittelst einer das Ganze mit dem Geiste erfassenden Eregese darthun. Und auf diesem Wege nun ist Ref. allerdings zu der klaren und festen Ueberzeugung gelangt, daß die Schrift, und zwar am anschaulichsten der Erlöser selbst, mit minder deutlichem Bewußtseyn und theilweise noch in unzureichende Zeitvorstellungen verhüllt, aber dem eigentlichen, inneren Wesen und Geiste nach auch die Apostel, nicht einen einfachen, sondern einen doppelten Gegensatz zur ζωὴν ἀλόγοις lehren. In gewissem Sinne zwar würde schon der altkirchlichen Orthodoxie zufolge dieser doppelte Gegensatz zugegeben werden müssen, da auch nach ihr der Zustand der Richtwiedergeborenen im Hades vor dem Tage des Gerichtes unmöglich einer und derselbe seyn kann mit dem Zustande nach jener ἀνάστασις ρεπλούσις, welche Joh. 5, 29. den Uebelthütern verkündigt. Aber unsere Behauptung erstreckt sich allerdings auch dahin, daß, auch nach der Auferstehung des Gerichts einen Unterschied und zwar hier einen Unterschied, wie von Seyn und Nichtseyn, anzunehmen, zwischen den nur nicht Wiedergeborenen, und solchen, die zu jenem Feuer verdammt werden, welches den Teufeln und seinen Engeln bereitet ist, — entweder für ausdrücklich schriftgemäß, oder wenigstens nicht für schriftwidrig gelten kann. Daß eine ewige Verdammnis im letzteren, also im eigentlichen und strengen Sinne in der Schrift gelehrt werde, ist unleugbar und würde von Herrn Müller (S. 751 f.) mit vollem Rechte gegen Ref. urgiert worden seyn, wenn dieser es je geleugnet, und nicht vielmehr schon damals ausdrücklich behauptet hätte. Aber zuvörderst kann Ref. nicht zugeben, daß die einfache Verkündigung der ζωὴν ἀλόγοις und der βασιλεῖα τῶν οὐρανῶν, wie sie den eigentlichen Hauptinhalt oder so zu sagen den Grunds-

stamm des Evangeliums ausmacht, als solche schon den Gegensatz der ewigen Verdammnis in sich schließt. Einen Gegensatz schließt sie allerdings allenthalben und jederzeit in sich; mit Donnerworten, gegen die auch der hartnäckigste Anhänger der Apokatastasis sein Ohr nicht immer wird verstopfen können, werben, namentlich in den drei synoptischen Evangelien, so oft den echten Jüngern das Himmelreich verkündigt wird, die Widerspenstigen davon ausgeschlossen. Aber diese Ausschließung ist keineswegs überall mit der Drohung ewiger Höllenstrafen verknüpft; sie tritt vielmehr in der Regel nur als einfache Verneinung des ewigen Lebens, a) und nur an einzelnen Stellen zugleich als Androhung positiver Uebel auf. Man gehe diese Stellen durch und man wird finden, daß in allen entweder die positiven Uebel bequem auf die rein psychischen Zustände im Hades, die aber nicht als ewige zu fassen sind, gedeutet werden können, oder aber daß positivere Sünden, b) als die negative Sünde der Nichtwiedergeburt ist,

- a) Es ist in dieser Beziehung gewiß merkwürdig, wenn die Worte ζωή, ζωή αλώριος fast allenthalben ohne Artikel vorkommen (in den wenigen Stellen, wo der Artikel dabei steht, z. B. 1 Joh. 1, 1. u. a. macht es der Zusammenhang nothwendig); ein charakteristischer Zug, der leider in der lutherischen Uebersetzung verwischt ist, ohne Grund, da der deutsche Sprachgebrauch allenthalben das Gegenteil gestattet hätte. Mit dem Artikel gesetzt, würde die ζωή als ein Vorausgesetztes, im Grunde von selbst sich Verstehendes erscheinen, dessen etwa nur Einzelne durch eine besondere Schuld verlustig gehen; ohne Artikel aber bezeichnet es die besondere Gabe, die nur durch Wiedergeburt im Geiste den Sterblichen gewonnen wird. — Ein anderer Fall tritt in Bezug auf den (in den synoptischen Evangelien, wie jener im Johanneischen, vorherrschenden) Ausdruck η σαικελα τὸν ὀγεντῶν. Hier steht der Artikel, um zu bezeichnen, daß das Reich, in welches Christus einführt, dasselbe ist, welches den Jüden längst durch ihre Propheten verkündigt, und von ihnen erwartet war.
- b) Solche, wie sie Ephes. 6, 12. τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας genannt, und dem αλλα καὶ σὰρξ ganz eben so entgegengestellt werden, wie sonst das Göttlich-Pneumatische.

vorausgesetzt werden, und mithin die Folgerung von ihnen auf die übrigen Stellen, wo jener Uebel nicht gebacht wird, unstatthaft bleibt. Es hängt dieser Punkt auf das engste zusammen mit einem andern von unendlicher Wichtigkeit, den wir hier nur andeuten können, aber dereinst auszuführen versuchen werden. Man hat bisher das Christenthum — und auch die bisherige Kirchenlehre (die protestantische mehr noch, als die katholische) ist in dieser Einseitigkeit gefangen; sie völlig zu überwinden, scheint einer zukünftigen Entwickelungsperiode der christlichen Religion und Kirche vorbehalten — man hat dasselbe viel zu einseitig von einem so zu sagen geistig-pathologischen und medicinischen Gesichtspunkte aufgefaßt. Man will in ihm nur den Gegensatz gegen die Sünde, gegen die verdorbene Menschheit, die Wiederherstellung eines Ursprünglichen erblicken, während es sich doch eben so sehr, oder mehr noch, als die Schöpfung eines völlig Neuen, als die Auflösung eines göttlichen Reiches, welches der gemeinen Menschheit nicht sowohl entfremdet, als vielmehr um ganze Weltenweiten über sie erhaben ist, ankündigt. In den Evangelien selbst, in den Reden des göttlichen Erlösers herrscht durchaus dieser letztere Gesichtspunkt vor dem ersten vor. Die Begriffe der Sünde und der Erlösung von der Sünde spielen in denselben nur eine untergeordnete Rolle; ja es lässt sich fragen, ob jene *ἀμαρτωλοί*, welche hin und wieder in dem Evangelium vorkommen, wirklich für Sünder im Sinne der Kirchenlehre und insonderheit des neuern protestantischen Pietismus zu nehmen sind, und nicht vielmehr meist nur in ironischem Gegensätze gegen pharisäische Tugend so genannt werden; ob sie also nicht der That nach dieselben sind mit jenen *πτωχοῖς τῷ πνεύματι*, welchen das Himmelreich versprochen wird. In den Evangelien ist das Substantielle durchaus die Bekündigung des Himmelreichs und des ewigen Lebens ohne den Gegensatz der Sünde; also das, was man spä-

ter die Heiligung genannt hat; die Vergebung der Sünden, die Rechtfertigung ist das Accidentelle; sie sieht die Heiligung voraus, und nicht umgekehrt Heiligung die Rechtfertigung. In den Episteln freilich, wenigstens in den Paulinischen, scheint sich das Verhältniß umzukehren; wenigstens tritt hier die Ansicht des Positiven der Sünde, von welchem das Christenthum erlösen soll, mehr in den Vordergrund, wie denn auch hier erst der alttestamentlichen Lehre von dem Sündenfall, durch welchen der Tod in die Welt gekommen, ausdrücklich gedacht wird. — Wie aber nur beide Seiten der Heilslehre vereint das ganze Christenthum ausmachen, wie die Rechtfertigung zwar die Wiederherstellung dessen ausdrückt, was in der ursprünglichen Schöpfung des höheren Menschengeschlechts verloren gegangen, oder die Ergänzung dessen, was dort unvollständig verwirklicht worden war, die Heiligung aber den Gegensatz gegen die niedere, blos fleischliche und psychische Menschennatur, die durch Christus und seinen Parallel zur pneumatischen erhöhen werden sollte: so können wir hinsichtlich des Schicksals der Seele nach dem Tode die Heilslehre nur dann erschöpft finden, wenn auch in diesem Theile derselben sich beide Seiten spiegeln, das heißt, wenn Christus eben so sehr als derjenige gefasst wird, welcher durch Mittheilung Seines Geistes der gläubigen Seele die wahrhafte Unsterblichkeit verleiht, wie als Der, welcher durch Sein Leiden und Seinen Tod die unsterbliche, das Kreuz ihres Erlösers auf sich nehmende Seele von der Strafe ihrer Sünden befreit.

Manche, die unserer bisherigen Betrachtung aufmerksam gefolgt sind, werden vielleicht mehrfach schon dadurch an jenen Gegensatz von ψυχὴ und τρεπτικὰ erinnert worden seyn, der, im neuen Testamente unstreitig wohl begründet und namentlich in der Paulinischen Lehre als psychologische Grundanschauung allenthalben vorausgesetzt, in der christlichen Gnosis und Mystik zu allen Zeiten eine

so bedeutende Rolle gespielt hat, und nicht selten auch ausdrücklich als Gegensatz des Sterblichen und des Unsterblichen im Menschen ausgesprochen worden ist. Wir gehen nicht so weit, zu behaupten, daß bereits im N. T. dieser Gegensatz eine Eintheilung der Menschen begründe und daß einem Theile derselben das *πνεῦμα* ausdrücklich abgesprochen werde, wiewohl aus der schwer zu leugnenden Begriffsidentität dessen, was 1 Thessalon. 5, 23, Hebr. 4, 12. u. a. im Menschen *πνεῦμα* genannt wird, mit dem *πνεῦμα ἄγιον*, welches Christus seinen Jüngern mittheilt, solches allerdings geschlossen werden könnte. a) Aber daß der gnostische Gegensatz von *πνευματικοὶ* und *ψυχικοὶ*, daß die in der älteren christlichen Kirche so häufig vorkommende Lehre von der Sterblichkeit der *ψυχὴ* und der nur durch das *πνεῦμα* dem Menschen zu Theil werdenden Unsterblichkeit schriftwidrig sey, davon können wir uns auf keine Weise überzeugen. Auch ist diese Lehre unsers Wissens von der Kirche nie ausdrücklich als Häresis verworfen worden; sie ist nur allmählich in Vergessenheit gekommen, und dies zwar, wie wir uns ohne große Schwierigkeit nachweisen zu können getrauen, hauptsächlich durch Einfluß des in der alexandrinischen Schule vorherrschenden Platonismus. Nur die Speculation war es, die zu der Meinung verleitete, die Seele sey vermöge ihres Begriffs, ihrer Natur und Substanz nach unsterblich; der rein christliche Glaube als solcher hätte immer nur aussagen können, daß sie durch göttliche Gnade unsterblich werde; was auch Einige der ansehnsten Kirchenlehrer selbst von den Engeln behauptet.

a) Im Grunde sprechen die berühmten Worte 1 Cor. 15, 45 seqq. *ὅτι
νέφος ὁ ἀγῶνος ἀνθρώπος Ἀδάμ εἰς ψυχὴν λύσας· ὁ λογαριθμὸς
Ἄδαμ εἰς πνεῦμα λύσας οὐ κατέληπτος* u. s. l., den Gegensatz der beiden Menschengeschlechter, des psychischen sterblichen und des pneumatischen unsterblichen, so deutlich aus, als es bei der nicht dogmatischen Beschaffenheit des N. T. nur irgend erwartet werden kann.

ten. a) Daß aber gerade in diesem Punkte die philosophische Speculation der damaligen Zeit durchdringen und auf das Dogma der Kirche bestimmend einwirken konnte; daß selbst solche Kirchenlehrer, die, wie Augustinus, in so manchen andern Punkten sich von ihrem Einflusse befreiten und dem echt christlichen Elemente, da wo es im Gegensatz zu ihr stand, Bahn brachen, doch hier von der Speculation besangen blieben: dies erklärt sich ohne große Schwierigkeiten aus dem Umstände, daß ja auch das Christenthum eine psychische Fortdauer anerkannte und lehrte, welche Fortdauer, wenn die Speculation noch nicht weit genug gereift war, um aus sich selbst diesen Unterschied zu finden, gar leicht mit eigentlicher Unsterblichkeit verwechselt werden konnte. Dieselbe Unreife der Speculation ließ es auch zu keinem deutlicheren Bewußtseyn über die Beschaffenheit des Unterschieds von $\psi\chi\eta$ und $\pi\tau\epsilon\mu\alpha$ kommen; man wurde sich nicht recht darüber klar, ob man ihn als einen Unterschied von Substanzen oder von Kräften in einer und derselben Substanz fassen, ob man Geist und Seele für nothwendig zu einander gehörig oder für gegenseitig einander ausschließend halten sollte, da die Speculation noch nicht weit genug vorgeschritten war, um den Unterschied beider als einen Unterschied von Potenzen oder von dialektischen Begriffsstufen erkennen zu lehren. Auch hier, wie überall, gab das Christenthum nur eine großartige Andeutung der Sache, die Auslegung, die Erklärung und das wissenschaftliche Verständniß blieb dem forschenden Geiste des Menschen überlassen, und dieser bedurfte, um es zu seiner vollen Befriedigung zu finden, einer höhern Reife, als jenes frühe Zeitalter erreicht hatte. b)

a) Vergl. Petav. III. p. 16 seqq.

b) Da es uns die Grenzen dieser Abhandlung nicht verstatten, auf die Art, wie dieses wichtige Thema in der ältern Zeit des Christenthums behandelt wurde, weiter einzugehen, so verweisen wir hier auf Olshausen's Abhandlung über die Lehren der griechischen Kir-

Wenn wir nach diesem allen in christlich-theologischer Beziehung unsere Lehre wesentlich auf die Totalanschauung des Evangeliums und was sich geschichtlich daran reiht, im Ganzen und Großen begründen: so fehlt es doch keineswegs an einzelnen biblischen Stellen oder größeren Partieen, von denen wir bei einer vollständigen wissenschaftlichen Ausführung derselben Gebrauch machen könnten und machen würden. — Schon bei einer früheren Gelegenheit haben wir in dieser Beziehung der Rolle gedacht, welche in dem Evangelium Judas Ischarioth spielt, welcher offenbar von unserm Herrn als der Repräsentant einer ganz andern Klasse von Sündern, als die Juden und die Heiden waren, die ihn kreuzigten, behandelt wird. Der Weheruf über den Menschen, „dem es besser war, wenn er nie geboren ward“ (Math. 26, 24.), hat wahrlich noch eine andere Bedeutung, als der Weheruf über Jene, denen besser ist, wenn sie nicht gebären oder säugen (Math. 24, 19. Luc. 23, 28. 29.) ; nur Jener, aber nicht Diese, heißt διάβολος (Joh. 6, 10.) und υἱὸς τῆς ἀπωλεῖας (Joh. 17, 12.) ; denn nur von ihm heißt es: Wer mein Brodt ist, der tritt mich mit Füßen (Joh. 13, 18.) — Wenn also Müller die Stellen der Schrift, in denen unzweifelhaft eine ewige Verdammnis gelehrt wird, gegen uns gebrauchen zu können glaubt, so halten wir uns berechtigt, eben diese Stellen zur Bestätigung unserer Ansicht zu gebrauchen, weil nämlich gerade sie auf das Klarste zeigen, daß die in ihnen verkündigte Hölle nicht alle die aufnehmen kann, welche das Evangelium von dem Himmelreiche ausschließt. Freilich bleibt hier noch der Einwand, daß wir den Buchstaben einer oder der andern Stelle gegen uns haben, z. B. Joh. 5, 28, wo die zur Auferstehung des Lebens oder des Gerichts Berufenen πάντες οἱ ἐν τοῖς μυημένοις genannt werden. Aber

herväter von der Unsterblichkeit, in der Sammlung seiner Kleinern Schriften.

wenn man einmal die Untersuchung von dem Geiste der Schrift zu ihrem Buchstaben hinübergiebt, so möge man bedenken, daß streng genommen auch dieser Buchstabe nicht gegen uns spricht. Denn unter jenen „Allen“ können doch unstreitig nur die verstanden werden, die zur Zeit des Gerichts wirklich noch in den Gräbern sind; werden aber die Seelen der Richtwiedergeborenen entweder vor, oder bei dem Weltuntergange vernichtet, so sind sie in dem Momente der Auferstehung gar nicht mehr.

Von solchen Stellen aber, die wir als positiv für unsere Ansicht sprechende betrachten, wollen wir jetzt noch zwei anführen und sie, so viel an uns ist, der aufmerksamen Erwägung der Theologen anheimgeben. Die erste derselben ist die Parabel von den Hochzeitgästen in der Gestalt, wie sie Matthäus (22, 2 — 14.) erzählt. a) Wer, der die Worte des Göttlichen auch nur mit einiger Ehrfurcht anhört, wird hier den doppelten Gegensatz gegen die Erwählten, den erst die, welche die Botschaft verachteten, dann der, welcher zwar erscheint, aber nicht in hochzeitlichem Kleide erscheint, bilden, für müßig halten? Nun aber bemerke man die erhabene Paradoxie, die freilich dort im Bilde leicht als eine furchtbare Härte erscheinen kann. Die, welche die ausgesandten Boten nur nicht angehört

a) Ob die Parabel bei Lukas 14, 16 — 24. eine und dieselbe mit jener ist oder eine andere, muß dahingestellt bleiben. Im ersten Falle wäre sie offenbar dergestalt verstimmt, daß ihre eigentliche Bedeutung ganz verloren gegangen wäre, nicht nur durch Weglassung des Schlusses, sondern auch durch Weglassung jener bedeutsamen Steigerung der Botschaft und des wichtigen Auges, daß Einige der Geladenen die Knechte misshandeln und tödten. Indess sprechen viele Umstände für die Identität, und dann kann kein Zweifel darüber seyn, daß wir bei Matthäus die richtige und vollständige Auffassung haben. Wie denn überhaupt dieses Evangelium vor allen andern sich durch Treue und Vollständigkeit der Reden des Erlöser's auszeichnet, und die Vermuthung Schleiermacher's gewiß nicht ohne Grund ist, daß es ursprünglich nur aus diesen Reden bestand, und der erzählende Theil später hinzugeethan ward.

hatten, lässt der Herr ihres Weges ziehen und kümmert sich nicht um sie; die Mörder überzieht er mit Krieg und vertilgt sie; den schlecht Kleideten aber lässt er, — offenbar die schärfste und bitterste Strafe — in die finstren Kammer werfen, wo das Heulen und das Zähneklappern ist. Was kann dieses Gleichniß sagen wollen? Was sonst, als daß es eine doppelte Ausschließung vom Himmelreiche gibt; indem erstens alle diejenigen ausgeschlossen bleiben, welche dem Rufe des Herrn gar nicht folgen, und wohl gar die Boten, die er aussendet, — nicht aus teuflicher Bosheit, sondern aus Unwissenheit und aus Unwillen über ihre Zudringlichkeit, — verspotten und tödten; zweitens aber diejenigen, welche, wie Judas Ischarioth, zwar beim Feste erscheinen und von dem Brodte des Lebens, welches der Herr ihnen vorseht, genießen, aber sich dieses Genusses unwürdig zeigen. Nur gegen die Letzteren, aber nicht gegen die Ersteren, sind die bildlichen Worte gesprochen, welche zugestandener Weise allenthalben für die Androhung der eigentlichen Höllenstrafe gelten; die Ersteren bleiben damit verschont, aber nicht etwa, wie es die falsche Humanität unserer Lage gern deuten möchte, um sie noch durch irgend eine Hinterthür zum Gastmahl einzulassen, da ja ein Theil von ihnen bereits getötet ist, die Andern aber (V. 8.) ausdrücklich für unwürdig erklärt werden. Welches Loos demnach für diese übrig bleibt, mag ein Jeder sich selbst beantworten.

~~Die~~ zweite Stelle der heil. Schrift, von der wir hier zeigen wollen, daß sie erst durch unsere Lehre eine wahrhaft genügende Erklärung gewinnt, ist die bekannte Paulinische im Römerbriebe, welche die Behauptung enthält, daß das Gesetz es sey, wodurch erst im Menschen die Sünde zur Sünde werde. Wir wollen uns hier nicht aufhalten mit der Bestreitung der bisher versuchten Erklärungen dieser schwierigen Stelle; um so weniger, als wir wohl als zugestanden voraussehen dürfen, daß die meisten

derselben entweder selbst etwas Künstliches und Gezwungenes behalten, oder in der zu erklärenden Schrift eine gewisse Künstlichkeit und Geschrobenheit des Ausdrucks und der Gedankenverkettung übrig lassen, die dem Paulus, der freilich hier, wie mehrfach anderwärts, von einiger Unbehülflichkeit und Verworrenheit im Ausdrucke seiner tiefen und inhalts schweren Gedanken nicht frei zu sprechen ist, gewiß mit Unrecht zugeschoben wird. Nach unserer Erklärung wird der Sinn ein höchst einfacher, aber eben in dieser Einfachheit großartiger und gewaltiger. Der natürliche Mensch, das heißt der blos psychische, zur Unsterblichkeit gar nicht berufene, kennt keine Sünde und hat keine Sünde: dies darf Paulus im eigentlichsten und strengsten Wortsinne behaupten, genau in demselben Sinne, in welchem wir von den Thieren sagen, daß sie unschuldig und sündlos sind. Er begeht zwar Handlungen, die für den pneumatischen Menschen Sünden sind; ja er steht durchaus unter der Herrschaft desjenigen Prinzip, was für den pneumatischen Menschen das Prinzip der Sünde ist, und eben damit auch unter der Herrschaft des Todes ($\epsilon\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\nu\sigma\epsilon\eta\ \alpha\omega\sigma\tau\alpha\ \epsilon\nu\ \tau\bar{\eta}\ \delta\alpha\varpi\tau\eta$); aber seine Sünde wird ihm nicht zugerechnet ($\lambda\omega\kappa\ \epsilon\lambda\lambda\omega\epsilon\tau\tau\alpha\iota$), das heißt sie ist nicht für ihn, sondern nur für den pneumatischen Menschen Sünde. Damit dieser Begriff der Sünde des Abfalls von Gott sich erfülle ($\epsilon\pi\alpha\ \pi\lambda\epsilon\omega\alpha\sigma\eta\ \tau\bar{\eta}\ \pi\alpha\pi\alpha\mu\alpha$), bedurfte es des Hinzukommens eines pneumatischen Prinzip, des Gollens, der Forderung eines Höheren, welche Forderung an den natürlichen Menschen eben so, wie an das Thier gar nicht ergehen kann. Als dieses Höhere nennt nun Paulus, allerdings in etwas einseitiger Symbolik, den *vómos*, er spricht so, als habe es von Adam bis Moses blos psychische Menschen gegeben und sey erst durch Moses den Menschen ein pneumatisches Prinzip mitgetheilt worden. Es scheint, daß der Apostel es sich so vorstelle: ursprünglich sey das ganze Geschlecht in Adam

zum pneumatischen Leben und zur Unsterblichkeit bestimmt gewesen; durch Adams Fall sey es zur blos psychischen Existenz herabgesunken, in dieser jedoch schuldlos und zu rechnungsunfähig geblieben, bis es Gott gefallen habe, durch Moses den Ruf zu einer Wiedererhebung zum pneumatischen Leben an dasselbe ergehen zu lassen. Man kann, um noch wahrscheinlicher zu machen, daß dies wirklich Glaube der apostolischen Kirche war, hiermit die oben in anderer Beziehung angeführte Stelle 1 Petr. 3, 19. in Verbindung bringen, woselbst angedeutet zu werden scheint, daß die vormosaïschen Menschen (doch scheint es dort mit Ausnahme Noahs und der Seinigen), als nicht inbegriffen unter dem Segen und auch unter den Androhungen der Verheißung, einer besonderen rückwirkenden Kraft der Erlösung durch Christus bedurften. Eben so auch fällt hiermit ein neues Licht auf jene oben erwähnten Paulini-schen Stellen, welche den Tod nur einfach als einen natürlichen Hergang, der mit der Sünde nichts zu schaffen hat, zu betrachten scheinen. Offenbar nämlich wird durch diese Ansicht die Sünde Adams selbst zu einer blos negativen, von der es nicht heißt: *πλεονάζει τὸ παράπτωμα.* Der Tod ist, wie für die Thiere, so auch für die Menschen, ein natürliches Begebniß; sein Grund der einfache Mangel des Höheren, aber nicht die Verkehrung dieses Höheren. — Ein deutliches Bewußtseyn über das äußere factische Verhältniß zwischen psychischen und pneumatischen Menschen kann man hiernach dem Paulus zwar nicht zuschreiben, wohl aber ein deutliches Bewußtseyn über diesen Gegensatz überhaupt, und seine Bedeutung für Zurechnungsfähigkeit oder Zurechnungsunfähigkeit, das heißt in der That für Wirklichkeit oder Unwirklichkeit des Bösen sowohl, als auch des Guten. Der Gegensatz derjenigen Sünde, welche durch das Gesetz zur Sünde gestempelt wird, zu jener, welche, weil sie außerhalb des Gesetzes fällt, nicht zugerechnet wird, ist ganz derselbe, wie dort in jener evangelis-

schen Parabel der Gegensatz der nicht erscheinenden und auch wohl an den Boten sich versündigenden Hochzeitgäste zu dem im schlechten Kleide Erscheinenden; nur mit demjenigen Unterschiede, den der Gegensatz von Gesetz und Erlösung mit sich bringt, nämlich daß die Sünden vor dem Gesetze durch die Erlösung hinweggenommen, und, obwohl zugerechnet, doch verziehen werden können, während dagegen diejenige Sünde, die in der verkehrten Aneignung der Erlösung als solcher besteht, schlechthin als die Sünde zu dem ewigen Tode bezeichnet wird. — Eine merkwürdige und überraschende Bestätigung und zugleich Erweiterung erhält unsere Auslegung jener Stelle des Römerbriefes noch durch einen Rückblick auf den Anfang dieses Briefes. Dort wird (Cap. I, V. 21 ff.) als Folge, ja gewissermaßen als Strafe der Sünde unter den Heiden der Verderb der ursprünglichen, zwar ungeistigen, aber gesunden und schuldlosen Natur, die Verkehrung des Naturtriebes zu widernatürlicher Wollust angeführt. Es kann keinem aufmerksamen Leser entgehen, daß hier Paulus auch die Heiden als unter dem Gesetze, wiewohl im negativen Sinne, begriffen darstellt, daß er eben ihre Verspenstigkeit gegen den Gott, der ihnen doch an seinen Werken offenbar war, ihre Verkehrung dieses Gottes zum Gözen, ihnen zur allerdings zugerechneten Sünde macht. Es ist eine Verkehrung des pneumatischen Elementes, jener Dämonendienst, der nur da sich bilden konnte, wo der Dienst des wahren Gottes von diesem Gott selbst gewollt, gefordert war, wovon der Apostel zeigt, daß dadurch auch die bloß physische und psychische Natur verdorben werde, deren Integrität zwar gleichfalls unter der Herrschaft des θάρατος und der ἀμαρτία steht, deren Verderbnis und Verkehrung zu einer selbst unter die Zustände des Thieres herabsinkenden Unnatur aber er mit Recht von der eigentlichen, das heißt der pneumatischen, Sünde ableitet. — Alles dieses, obgleich es dort nicht ausdrücklich in Verbin-

bung mit den Fragen über das Schicksal der Seele nach dem Tode gebracht wird, kann doch, wohl erwogen, nicht ohne den entscheidendsten, umgestaltenden Einfluß auf die Beantwortung dieser Fragen seyn.

2.

Ueber
die doppelte Recension der Briefe des Ignatius.

von
Dr. Fr. Karl Meier,
Privatdocenten in Jena.

Bei Erneuerung der Frage über die dem Antiochenischen Bischofe Ignatius beigelegten Schriften darf wohl als Ergebniß der früheren Untersuchungen über diesen Gegenstand vorausgesetzt und festgehalten werden, daß nach dem ausdrücklichen Zeugniß des Eusebius in der alten Kirche wirklich sieben Briefe dem Ignatius zugeschrieben worden, daß aber außer den Briefen an die Epheser, Magnester, Trallianer, Römer, Philadelphier, Smyrnäer und an den Polycarp alles Ignatianische entschieden unecht sey a), und daß endlich die eben genannten Schriften keine

a) Eusebius ist unter den älteren Kirchenschriftstellern der Erste und Einzige, der diese sieben Briefe als Ignatianisch der Reihe nach aufzählt. Hist. eccles. III, 36: Λόγος δὲ ἡχει τοῦτον (Ιγνατίου) ἀπὸ Συγίλλου ἐπὶ τὴν Ρωμαῖον πόλιν ἀνακηρύχθεντα, θηρῶν γενέσθαι βογάν τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἔνεκεν, καὶ δὴ τὴν δι' Ασίας ἀνακοινώθη μετ' ἐκπιελεστάτης φρουρῶν φυλακῆς ποιούμενος, τὰς κατὰ πόλιν, αἷς ἐκεδίμεν, παροικαὶ τοῖς διὰ λόγων διαιλαῖς τε καὶ προτροχαῖς ἐπιδημούσ, ἐν πρώτοις μάλιστα προσφυλάττεοθαι τὰς αἰγάλεις ἔστι τότε πρότον ἀναφυέσσεις καὶ ἐκπολαζούσεις παρήγει. Προστρέψει ταὶ ἀρχῇ ἡγεθαι τῆς ταῦ ἀποστόλων καραδόσσεως,

andern seyn mögen, als die, welche jetzt in einer längeren und in einer kürzeren Ausgabe vorliegen. Schon zur Zeit der Reformation wurden diese Briefe namentlich von Calvin und den Verfassern der magdeburgischen Centurien als untergeschobene Schriften verdächtigt, bis Isaac Voss,

ἥν ὑπὲρ ἀσφαλείας, καὶ ἐγγάρως ἡδη μαρτυρόμενος διατύ-
πονθατα, ἀναγκαῖον ἥγετο. οὕτω δῆτα ἐν Σμύρνῃ γενόμε-
νος, ἔνθα δὲ Πολύκαρπος ἦν, μιαν μὲν ἐπιστολὴν τῇ κατὰ
τῇ νῦν Ἐφεσον ἐκκλησίᾳ γράψει, ποιένος αὐτῆς μημο-
νεύσων Ὄντσιμον. ἐτίγαν δὲ τῇ ἐν Μαγνησίᾳ τῇ πρὸς
Μακάριδον, ἔνθα πάλιν ἐπισκόπου Λάμα μυήμην πεποιηται.
καὶ τῇ ἐν Τραλλεσι δὲ ἄλλην, ἡς ἀρχοντα τότε ὅντα Πο-
λύβιον ἴστορει. πρὸς ταύτας καὶ τῇ Ρωμαϊων ἐκκλησίᾳ
γράψει, γ καὶ παράκλησιν προτείνει, ὡς μὴ παραιτησάμε-
νοι τοῦ μαρτυρίου, τῆς ποθουμένης αὐτὸν ἀποστεγήσαιεν
ἔλπιδος. . . ἡδη δὲ ἐπέκεινα τῆς Σμύρνης γενόμενος, ἀπὸ
Τρωάδος τοῖς τε ἐν Φιλαδελφείᾳ αὐθεὶς διὰ γραφῆς
ὁμιλεῖ, καὶ τῇ Σμυρναῖσιν ἐκκλησίᾳ, λόγως τε τῷ
ταύτης προηγουμένῳ Πολυκάρπῳ, δὲν ολα δὴ ἀπο-
στολικὸν ἀνδρα εὐ μάλι γνωσίζων, τὴν πατ' Ἀντιόχειαν αὐ-
τῷ ποιησην, ολα γνήσιος καὶ ἀγαθὸς ποιητὴς παρατίθεται,
τὴν περὶ αὐτῆς φροντίδα διὰ σκονῆς ἔχειν αὐτὸν ἀξιῶν. Von mehreren Seiten sind zwar die Worte des Eusebius so ver-
standen worden, wie wenn er keinen besonderen Brief des Ignatius an den Polycarp nenne, vielmehr den Brief an die Smyrnaer sowohl für die Gemeinde, als für ihren damaligen Bischof, den Polycarp, bestimmt seyn lasse. So besonders Usserius, Dissertt. Ignat. ap. Coteler. de Patrib. apost. T. I, p. 185. sq. und nach ihm Dallaeus, de scriptis quae sub Dion. Areopag. et Ignatii Antioch. nominibus circumferantur. Genev. 1666. Lib. II, p. 232. Bei einer einfach richtigen Interpretation der Worte des Eusebius kann es indeß nicht zweifelhaft bleiben, daß von einem besonderen Brief des Ignatius an den Polycarp die Rede sey; schon das anklängende τα deutet auf ein noch Hinzu kommendes, wie denn auch der Weisag des Eusebius über den Inhalt dieses Briefes keinesweges auf den Brief an die Smyrnaer, wohl aber auf den noch vorliegenden Brief an den Polycarp eine Anwendung erleidet. Bgl. Christ. Beyer, dissert. histor. crit. de Ignatio veritatis confessore et martyre. Lips. 1732. p. 125. sq.

um die Mitte des XVII. Jahrhunderts eine kürzere Recension derselben auffand, die von ihm und Anderen als authentisch angesprochen, von Manchen auch in dieser Gestalt noch bezweifelt, von Mehrern dagegen umständlich vertheidigt^{a)}, in neuerer Zeit von den Meisten wenigstens

- a) Wie das Mißtrauen gegen diese Briefe wohl zunächst dadurch hervorgerufen worden, daß sie für den göttlichen Ursprung der bischöflichen Würde und für das hohe Ansehen der Bischöfe bereits in der apostolischen Kirche nachdrücklich zu reden schienen, so ist auch bei den meisten der späteren Gegner oder Vertheidiger ein solches kirchliches Interesse nicht zu verkennen. Den Presbyterianern konnte weder die kürzere noch die längere Ausgabe gefallen, weshalb besonders Dalläus in der angeführten Schrift mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn diese Schriften überhaupt als ein dem Ignatius untergeschobenes Machwerk aus dem Ende des III. Jahrhunderts darzustellen, bemüht war. Seine Gründe haben freilich bis jetzt noch keine vollständige Widerlegung gefunden, obgleich Pearson in der gleich zu nennenden Schrift es mit möglichster Umständlichkeit und Breite versucht hat. Es möchte aber auch einer solchen Widerlegung nicht bedürfen. Da nämlich Dalläus allen unter diesen Namen bekannten Schriften gleiche Geltung zuerkannte, zugleich bald aus der längeren, bald aus der kürzeren Ausgabe schöppte, und so gegen das Ganze argumentirte, so erledigen sich viele der bedeutendsten Einwürfe von selbst, wenn man, wie billig, anerkennt, daß hier nur die genannten sieben Briefe in Rede kommen dürfen, andere werden geschwächt und verlieren die beweisende Kraft, sobald man auch zwischen den beiden Ausgaben einen gegenseitigen Unterschied geltend macht. Die bischöflich Gesinnten konnten nicht so großen Anstoß an denselben nehmen und fanden wenigstens die Art, wie in der kürzeren Recension zur Empfehlung der bischöflichen Würde gesprochen sey, der Zeit wie dem Charakter des Ignatius durchaus angemessen. In diesem Sinne schrieb namentlich der Bischof Ioh. Pearson, Vindiciae epistolarum S. Ignatii, Cantabr. 1672. Auch bei Goteler, de Patrib. apost. T. II. p. 247 sq. Auch neuerlich sind unsere Briefe nach der kürzeren Recension in dieser Beziehung genauer erwogen, wobei ebenfalls sowohl für die Echtheit als die Wichtigkeit derselben gesprochen worden. Vgl. Rist, über den Ursprung der bischöflichen Gewalt, in der Zeitschrift für histor. Theologie, herausg. von Illigen Bd. II. St. 2. S. 47 ff. Han-

vorgezogen, von Vielen für echt gehalten wird. Nur von Wenigen ist dagegen die längere Ausgabe in Schutz genommen, unter denen besonders der Engländer Whiston genannt werden muß ^{a)}, der freilich außer den genannten sieben Briefen auch den Brief nach Tarsus, nach Antiochien und an den Hero für Ignatianisch erklärt. Andere, wie Mosheim ^{b)}, glaubten der Vertheidigung der längeren Ausgabe nicht allen Grund absprechen zu dürfen, besonders da manche dunkle, übel zusammenhangende Stellen der kürzeren Recension nur aus jener verständlich würden und nicht selten das Unsehen eines flüchtigen Auszuges aus der längeren trügen; während namentlich Griesbach und Schmidt ^{c)} beide Ausgaben als Ueberarbeitungen der echten Briefe des Ignatius bezeichneten. Diese Ansicht, daß keine der beiden Ausgaben unserer Briefe in der vorliegenden Gestalt auf Ignatius zurückzuführen sey ^{d)}, wie sich bei unbefangener Prüfung derselben unabweglich herausstellt, ist neuerlichst auch durch Baum-

delte es sich bei der Frage nach der Echtheit unserer Briefe bloß um das Bischofliche in denselben, so möchten die Vertheidiger der kürzeren Recension nicht Unrecht haben.

- a) Will. Whiston, a dissertation upon the Epistles of Ignatius, in Primitive Christianity reviv'd. Vol. I. London 1711.
- b) Mosheim, de rebus christian. ante Constant. M. comment. Helmst. 1758. p. 159 sq.
- c) Griesbach, Opusc. Vol. I. p. 26. Schmidt, über die doppelte Recension der Briefe des Ignatius, in Henke's Magaz. III. S. 91 ff.
- d) So schon Usser, der gewöhnlich unter denen genannt wird, welche die Echtheit von wenigstens sechs Briefen nach der kürzeren Recension angenommen und vertheidigt haben. Zwar erkannte Usser der kürzeren Recension den Vorzug zu; doch verkannte er keinesweges die Schwierigkeiten, derselben den vermeintlichen Anspruch auf Echtheit zu vindiciren, erklärte vielmehr ausdrücklich l. c. p. 232: *Omnino respondendum esse concludimus, earum sex nothas, totidem alias mixtas, nullas omni ex parte sinceras esse habendas et genuinas.*

garten-Erusius unterstutzt worden, und zwar mit dem hinzufügen, daß durchaus nicht mehr erkennbar sey, wie viel sich von dem Vorhandenen in den Originalien gefunden haben möge, wie es denn auch nicht unmöglich sey, daß sich noch andere Recensionen derselben einmal vorsänden ^{a)}). Dabei möchte es denn sein Bewenden haben, wenn nicht diese Schriften selbst sowohl durch den unleugbaren Charakter altkirchlicher Denkmale aus frühesten Zeiten, der sich aller fremdartigen Beimischung und aller Angriffe un- geachtet doch immer wieder geltend gemacht hat, als auch durch die bis auf die neuoste Zeit denselben eingeräumte Stellung und Bedeutung für die älteste Geschichte kirchlicher Lehre und Lebens, — stets wieder von Neuem auf die Fragen zurückführten: ob sich denn wirklich kein bestimmteres Gesetz für die beiden angenommenen Arten einer mehr kirchlichen und einer mehr dogmatischen Ueberarbeitung der echten Briefe des Ignatius in den vorliegenden beiden Ausgaben nachweisen lasse; ob sich im glücklichen Falle darnach nicht wenigstens in größeren Massen die späteren Zusätze bezeichnen und insofern ausscheiden lassen, daß von dem Uebrigen ein desto sicherer Gebrauch zu machen sey; ob endlich wirklich beide Recensionen dem ursprünglichen Texte gleich fern stehen, oder ob, wie die Mehrheit der Stimmen will, der Text der kürzeren Recension unbedingt den Vorzug verdiene?

Soviel ist freilich gewiß, daß uns die Persönlichkeit des Ignatius, wie die der sogenannten apostolischen Väter überhaupt, zu fern und fremd ist, als daß sich auf die-

a) Baumgarten-Erusius, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Jena, 1832. Th. I. S. 83. In verwandtem Sinne erklärt sich auch Mosheim. l. c. p. 161: Antiquissimas esse has epistolas, certissimum est: non totas esse confictas, tam credibile ut nihil credibilius fieri possit: quatenus vero pro sinceris haberi debeant, id inenodabile arbitrari.

sem Wege ein sicheres Urtheil über Echtheit oder Unechtheit der ihm beigelegten Schriften gewinnen ließe; zugleich wird aus der Art, wie man in jenen Zeiten selbst kanonische Schriften für besondere Zwecke und nach Willkür zu überarbeiten und zu interpoliren kein Bedenken trug ^{a)}, sehr begreiflich, wie mannißsache Veränderungen auch unsere Briefe erfahren haben mögen, da sie in zwei schon unter sich sehr abweichenden Gestalten uns überkommen sind, die beide nach verschiedenen Seiten hin auf eine spätere Zeit, als die des Ignatius führen. Wenn sich aber dqrthun ließe, wie es denn während des ganzen Streites seit Auffindung der kürzeren Recension festgehalten worden, daß beide Ausgaben nicht blos in einem auf gemeinsamer Grundlage beruhenden Verwandtschaftsverhältnisse stehen, sondern daß ein gewisses Abhängigkeitsverhältniß zwischen beiden anzuerkennen sey, so müßte sich aus einer näheren Prüfung dieses Verhältnisses, ganz abgesehen von der Persönlichkeit und selbst von der Zeit des Verfassers, wenigstens ein allgemeines Urtheil über die Priorität der einen oder der anderen dieser beiden Ausgaben unserer Briefe auf rein kritischem Wege gewinnen lassen.

Diejenigen, welche in der kürzeren Recension den mehr oder weniger echten Text der ignatianischen Briefe zu besitzen glauben, bezeichnen die längere Ausgabe gern im Gegensatz als eine wortreich breite Ueberarbeitung der ersteren, wie in Ruffin's Uebersezung der Kirchengeschichte des Eusebius ein anderes Beispiel solcher Schriftsbehandlungsweise in der alten Kirche vorliege. Allein wenn wir genau hinschauen, so beschränken sich die als Beispiel angeführten Erweiterungen im Wesentlichen darauf, daß einen Theils ein größerer Reichthum von Citaten des

a) Baumgarten-Crusius, de origine epistolae ad Ebraeos coniecturae. Ien. 1829. p. 21 sqq.

Alten und Neuen Testamentes eingeschlochten, anderen Theils seltenere oder weniger angemessen scheinende Ausdrücke des Verfassers mit verwandten, möglichst biblischen Ausdrücken vertauscht worden. Von einer erweiternden Ueberarbeitung aber, wie sie nach jener Annahme bei unseren Briefen stattgefunden haben müßte, wobei der ursprüngliche Text nicht blos durch eingeschobene Citate und Wortvertauschungen, sondern durch eine ganz seltsame Satz- und Gedankenerweiterung, — die oft nur einzelne Ausdrücke und Begriffe, wohl gar in einem ganz verschiedenen Sinne und Zusammenhänge benützte, — nicht selten um mehr als das Doppelte vermehrt erscheint, von einer solchen Ueberarbeitung dürfte in der ganzen alten Kirche kein ähnliches Beispiel nachzuweisen seyn. Ueberhaupt aber läßt sich in dieser Beziehung, wie schon an einem anderen Orte im Allgemeinen angedeutet wurde a), in der längeren Ausgabe weder Zweck noch Art einer so eigenthümlichen Erweiterung auf dem Grunde der kürzeren genügend nachweisen und verfolgen, während die kürzere Recension dagegen ganz unverkennbare Spuren einer abkürzenden Ueberarbeitung trägt, die nicht selten den richtigen Sinn verfehlt, verdunkelt und ganz unverständlich macht. In dem Briefe ad Ephes. §. 11. heißt es nach der längeren Ausgabe: Χωρὶς τούτου μηδὲ ἀναπεῦσαι πότε Ἐλησθε' ἐν ὅτι τὰ δεσμὰ ἀπὸ Συρίας μέχρι Ράμης περιφέρω, τὸν πνευματικὸν μαργαρίτας, ἐν οἷς γένοιτο μοι τελειωθῆναι τῷ προσευχῇ ὑμῶν, μέτοχον τῶν παθημάτων Χριστοῦ, καὶ κοινωνὸν τοῦ θαυμάτου γενέσθαι, καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως, καὶ τῆς ἀνεκλιποῦς ζωῆς. Wie ein ganz unangemessener Auszug dagegen die kürzere Recension: Χωρὶς τούτου μηδὲν ὑμῖν προπέτω, ἐν ὅτι τὰ δεσμὰ περιφέρω, τὸν πνευμα-

a) Commentar über den Brief an die Epheser. Berlin, 1834, S. 209.

τικοὺς μαργαρίτας, ἐν οἷς γένοιτο μοι ἀναστῆναι τῷ προσενχῷ ὑμῶν, ἢς γένοιτο μοι ἀλι μέτοχον εἶναι. Desgleichen eben das. §. 12. nach der längeren: Παραδοθεῖς γε ἡγώ, ἀλλὰ τῶν διὰ Χριστὸν ἀναιρουμένων . . . ἐλάχιστος. Die kürzere dagegen: Πάροδος ἐστὲ τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων. Der Zusammenhang lässt keinen Zweifel, welches der ursprüngliche Gedanke seyn möge. Ferner. eben das. §. 13. heißt es in der längeren Ausgabe: Καθαὶροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ σατανᾶ, καὶ ἀπρακταὶ αὐτοῦ ἐπιστρέψει τὰ πεπυρωμένα βέλη πρὸς ἀμαρτιῶν ἡ γὰρ ὑμετέρα ὁ μόνοια καὶ σύμφωνος πιστις αὐτοῦ μὲν ἐστιν ὅλεθρος, τῶν δὲ ὑπασκυστῶν αὐτοῦ βάσανος. Auch hier die kürzere als Auszug: Καθαὶροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ σατανᾶ, καὶ λύεται ὁ ὅλεθρος αὐτοῦ ἐν τῷ ὁμονόᾳ ὑμῶν τῆς πλεωρᾶς. In dem Briefe ad Magnes. §. 9. heißt es nach der längeren Ausgabe: Ἐν γῇ (sc. τῷ ἡμέρᾳ τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου) καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλε, καὶ τοῦ θανάτου γέγονεν νίκη ἐν Χριστῷ ὃν τὰ τέκνα τῆς ἀπωλείας ἀρνοῦνται. Die kürzere faßt den Saß folgendermaßen: Ἐν γῇ (sc. τῷ ζωῇ κυριωκῷ) καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δὲ αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὃν τινες ἀρνοῦνται. Vergl. ad Magnes. §. 5., wo die kürzere überhaupt mehr dem Sinne nach referirt, was auch ad Ephes. §. 17. gegen das Ende der Fall ist; besonders auch ad Philad. §. 9. Offenbar flüchtiges, fast unverständiges Excerptiren von Seiten der kürzeren Recension verrathen besonders folgende Stellen: ad Trall. §. 2. heißt es in der längeren Ausgabe: Άεὶ δὲ καὶ τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων Χριστοῦ Ἰησοῦ, κατὰ πάντα τρόπουν ἀρέσκειν. In der kürzeren aber: Άεὶ δὲ καὶ τοὺς διακόνους, ὄντας μυστηρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ πάντα τρόπουν πᾶσιν ἀρέσκειν: wodurch die Diaconen selbst zum Mysterium gemacht werden. Eben das. §. 3. sagt die längere: "Ον (sc. τὸν ἐπίσκοπον ὑμῶν) λογίζο-

μαὶ καὶ τοὺς ἀδέους ἐντρέπεσθαι· ἀγαπῶν ὑμᾶς φείδομαι συντονώτερον ἐπιστεῖλαι, ἵνα μὴ δόξω τισὸν εἶναι προσάντης. In der kürzeren lesen wir dagegen: "Οὐ λογίζομαι καὶ τοὺς ἀδέους ἐντρέπεσθαι ἀγαπῶντας, ὡς οὐ φείδομαι ἔαυτὸν (Εμαυτόν ed. Th. Smith.) πότερον δυνάμενος γράψειν ὑπὲρ τούτου εἰς τοῦτο φῆμην, ἵνα ὡς κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσομαι. Noch unverständiger erscheint folgende Stelle e b e n d a s . §. 13., wo es in der längeren Ausgabe heißt: 'Ασκάζεται ὑμᾶς τὸ ἔμὸν πνεῦμα, οὐ μόνον νῦν, ἀλλὰ καὶ ὅταν θεοῦ ἐπιτύχω. Die kürzere aber lautet so: 'Αγνίζετε ὑμῶν τὸ ἔμὸν πνεῦμα, οὐ μόνον νῦν, ἀλλὰ καὶ ὅταν θεοῦ ἐπιτύχω. Monstrum sane lectionis! quis quaeaso verborum sensus? Beyer, l. c. p. 54. Ferner ad Polyc. §. 2. nach der längeren: Αἰα τοῦτο ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος εἴ, σαρκικός καὶ πνευματικός, ἵνα τὰ φαινόμενά σου εἰς πρόσωπον ἐπανορθώσῃς: wofür die kürzere sagt: — — — ἵνα τὰ φαινόμενά σου εἰς πρόσωπον κολακεύῃς. Und unmittelbar darauf in der längeren Ausgabe: 'Ο καιρὸς ἀπαιτεῖ σε εὑχεσθαι· ὡς σκεφγὰρ κυβερνήτη ἀνεμος συμβάλλεται, καὶ ὡς νηὶ ζειμαξιομένη λιμένες εῦθετοι εἰς σωτηρίαν, οὗτοι καὶ σοὶ ἡ εὐχὴ πρὸς τὸ ἐπιτυχεῖν θεοῦ. Dafür setzt die kürzere ebenso unangemessen als unverständlich abbrevirend: 'Ο καιρὸς ἀπαιτεῖ σε, ὡς κυβερνήται ἀνέμοις, καὶ ὡς ζειμαξιομένος λιμένα, εἰς τὸ θεοῦ ἐπιτυχεῖν. Auch folgende Stellen dürfen hierher zu rechnen seyn: ad Ephes. §. 8. nach der längeren Ausgabe: Περιψημα δὲ ὑμῶν καὶ τῆς ἀγνοτάτης Ἐφεσίων ἐκκλησίας τῆς διαβοήτου . . . ἐκβάλλεται: wofür die kürzere sagt: Περιψημα ὑμῶν καὶ ἀγνίζομαι ὑμῶν Ἐφεσίων ἐκκλησίας τῆς διαβοήτου τοῖς αἰώσιν. Ferner ad Magnes. §. 10. nach der längeren: Αὐλισθητε ἐν Χριστῷ, ἵνα μὴ δ ἀλλότριος ὑμῶν κυριεύσῃ. Die kürzere dagegen: 'Ἄλλοθητε ἐν αὐτῷ, ἵνα μὴ διαφθαρῇ τις ἐν ὑμῖν. Ad Philad. §. 2., werden die Irrlehrer statt der Bezeichnung λύκοι κωδίοις ἥμφιεσμένοι in der kürzeren Recension λύ-

κοι ἀξιόπιστοι genannt. Endlich ad Smyrn. §. 13. wo Ignatius die *ἀειταρπτέρους καὶ τὰς χρῆμας* begrüßt, nennt die kürzere Recension *τὰς παρδέρους τὰς λεγομένας χρῆμας*, von denen uns sonst keine Kunde zugekommen ist. Alle Stellen, welche vom Verfasser wohl schwerlich so geschrieben seyn dürften, wie sie die kürzere Recension überliefert, während die längere Ausgabe nicht nur überall dem Sinne nach richtiger und verständlich, sondern offenbar auch als die Grundlage, auf der jene verderbten Stellen entstehen konnten, erkennbar wird.

Die Abhängigkeit der kürzeren Recension von der längeren zeigt sich ferner in manchen Übergängen, Folgerungen und Schlüssen, die offenbar den Text der längeren Ausgabe vorausehen, häufig aber als ganz unrichtig und sinnverfehlend bezeichnet werden müssen. Ad Ephes. §. 14. lauten die Worte in der längeren Ausgabe: *οὐκ οὐν οὐ λήσται ὑμᾶς τι τὸν νοητάτων τοῦ διαβόλου ο. τ. λ.* Die kürzere Recension verbindet dagegen den Anfang dieses Abschnittes genau mit dem Vorhergehenden: *οὐδὲν ἔστιν ἄμεινον σιρήνης, ἐν γῇ πᾶς πόλεμος καταρρύσεις ἐπονρανίων καὶ ἐπιγείων ὡν οὐδὲν λανθάνει ὑμᾶς, ἕαν τελεῖς εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχετε τὴν πλοτίν καὶ τὴν ἀγάπην* wodurch den Christen ein Umfang des Wissens in himmlischen und irdischen Dingen beigelegt wird, wie es weder überhaupt, noch als Folge der christlichen *πλοτίν καὶ ἀγάπην* angesprochen werden konnte. Eben das. §. 16: heißt es in der kürzeren Recension: *Ο τοιοῦτος ὁνταρός γενόμενος εἰς τὸ πῶς τὸ ἀσφεστον χωρήσει: ὅμολος καὶ ὁ ἀκούων αἴτοι.* Dieser ganz verfehlte Schluß wird nur verständlich, wenn wir in der längeren Ausgabe lesen: *ὅμολος δὲ καὶ πᾶς ἀνθρώπος, ὁ τὸ διαπλευν παρὰ θνῶν ελληφθεὶς, κολαφίζεται, ἀπειρῷ ποιμένι ἔξαπολουθήσει, καὶ φενδή δοξαν εἰς ἀληθῆ δεξάμενος.* Hierher gehört auch die Stelle ad Ephes. §. 8. nach der kürzeren: *Ἄ δὲ καὶ κατὰ σάρκα*

πράσσεται, ταῦτα πνευματικά ἔστιν welche in der längeren Ausgabe die angemessene Beschränkung erleidet: *Τμεῖς δὲ, πλήρεις ὅντες τοῦ ἀγάλητον πνεύματος, οὐδὲν σαρκικὸν, ἀλλὰ πνευματικὰ πάντα πράσσετε.* Bgl. ad Trall. §. 2. init.

Wenn wir ferner sehen, wie nicht selten das Lokale und Individuelle der längeren Ausgabe in der kürzeren zu allgemeinerer Anwendung und Gültigkeit angepaßt und umgestaltet wird, so sprechen auch solche Spuren der Verallgemeinerung nicht ohne Grund für den späteren Ursprung und die Abhängigkeit der kürzeren Recension unserer Briefe. So heißt es ad Ephes. §. 2. in der längeren Ausgabe: *Πρέπειον οὐν ὑμᾶς ἔστιν καὶ πάντα τρόπον δοξάζειν Ἰησοῦν Χριστόν.* Die kürzere läßt dieses, gerade nicht mit Unrecht, für Alle gesagt seyn: *Πρέπειον οὐν ἔστιν καὶ πάντα κ. τ. λ.* Desgleichen eben d. s. §. 5. gegen Ende. Unangemessener erscheint dagegen die Verallgemeinerung im Anfange des folgenden §. 6., indem was offenbar in ganz besonderer Beziehung auf die wahrscheinlich zu große Schüchternheit des Dionesius ausgesprochen worden, zu einer allgemeinen Regel erhoben wird. Nach der längeren Ausgabe heißt es: "Οσῷ οὖν βλέπετε σιωπῶντα τὸν ἐκλοχοπόν, πλεῖον αὐτὸν φοβεῖσθε. In der kürzeren aber: *Καὶ οἶσον βλέπει τις σιγῶντα ἐκλοχοπόν, πλειόνως αὐτὸν φοβεῖσθε.* Ebenso unstatthaft in gleicher Beziehung ad Philad. §. 1., wo die Worte der längeren Ausgabe: *Θεασάμενος ὑμῶν τὸν ἐκλοχοπόν, λύνων δὲ οὐκ ἀφ' ἁμαρτίου, οὐδὲ δι' ἀνθρώπων ἡξιώδην* daß' ἐν ἀγάρῃ Ἰησοῦν Χριστοῦ κ. τ. λ. in der kürzeren so abgeändert werden: "Ον ἐκλοχοπόν λύνων, οὐκ ἀφ' ἁμαρτίου, οὐδὲ δι' ἀνθρώπων κεκτῆσθαι τὴν διακονίαν κ. τ. λ. Desgleichen ad Trall. §. 3. werden die Worte der längeren Ausgabe: *Τμεῖς δὲ ἐντρέπετες αὐτοὺς (sc. τοὺς διακόνους)* in der kürzeren als ganz allgemeine Forderung

wiederholt: Ὁμολως πάντες ἐντραπέσθωσαν τὸν δια-
κόνους.

Wenn es mit Recht als ein Beweis der Abhängigkeit und späteren Ueberarbeitung angesprochen wird, sobald sich in einer von zwei verwandten Schriften erklärende und verdeutlichende Zusätze finden, wenn seltene und ungewöhnliche Ausdrücke mit bekannteren und allgemein gangbaren vertauscht, zusammengesetzte Formeln vereinfacht werden, so lässt sich in der kürzeren Recension unserer Briefe ebenfalls Mehreres der Art nachweisen. Ad Smyrn. §. 2. wird in Beziehung auf die, welche ein wirkliches Leiden und Auferstehen Christi leugneten, das Urtheil gegen sie beigefügt: Αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες, καὶ καθὼς φρονοῦσιν καὶ συμβήσται αὐτοῖς οὐσιν ἀσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς. Ebendas. §. 4. wird nach den Worten: Μόνον δὲ προσεύχεσθε ὑπὲρ αὐτῶν, ἐάν πως μετανοήσωσιν in der kürzeren hinzugefügt: ὅπερ δύσκολον τούτου δὲ ξει λέξονταν Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ξῆν. Ebendas. §. 5. hat die kürzere nach den Worten: "Οὐ τινες ἀγνοοῦντες ἡρούσαντο, den Beisatz: μᾶλλον δὲ ἡρούμησαν ωκεανοῦ. Ebendas. §. 7. wird nach der längeren Ausgabe gefordert: προσέχειν νόμῳ καὶ προφή-
ταις, καὶ τοῖς εὐαγγελισμένοις τὸν γεωγράφον λόγον. Die kürzere sucht einer möglichen Mißdeutung zuvorzukommen, indem die Worte dahin abgeändert werden: Προσέχειν τοῖς προφήταις, ἐξαὶ φέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ. Ad Ephes. §. 11. fügt die kürzere Recension nach den Worten: Φοβηθῶμεν τὴν μακροδυμίαν τοῦ θεοῦ warnend hinzu: ἵνα μὴ ἡμῖν εἰς κρῖμα γένηται. Ebendas. §. 19. wird die Formel καὶ γέλως ἡ μαγεῖα in der kürzeren wiedergegeben durch ὅθεν ἐλύτε πᾶσα μαγεῖα. Ferner der bildliche Ausdruck ἄγνοιας ζόφος διεσκεδάννυτο durch das einfachere ἄγνοια καθηρεῖτο: Ad Magnes. §. 8. werden die γενεαλογίαι ἀπέραντοι καὶ ιουδαικοὶ τύφοι

in der kürzeren Recension den fernerstehenden als $\mu\nu\theta\nu-$
 $\mu\nu\tau\nu\pi\alpha\lambda\alpha\mu$ nähergerückt. Und wenn es in demselben
 Abschnitte von Christus heißt: ὃς ἐστιν αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ)
 $\lambda\acute{o}yos$, οὐ δητὸς, ἀλλ̄ οὐσιώδης οὐ γάρ ἐστι λα-
 λᾶς ἐνάρθρου φῶνημα, ἀλλ̄ ἐνεργείας θείκης οὐσία γε-
 νητή; so mochte der spätere Ueberarbeiter diesem Gedan-
 ken eine für seine schon mit gnostischen Philosophemēn be-
 kannteren Zeitgenossen fasslichere Form und bestimmtere
 Beziehung geben zu können glauben, wenn er denselben
 antivalentinianisch so aussprach: ὃς ἐστιν αὐτοῦ λόγος
 $\alpha\acute{d}ios$, οὐκ ἀνὸς Στυγῆς προειδών. Ad Magnes. §. 15.
 wird Polycarp erwähnt; die kürzere bezeichnet ihn näher
 als ἐπίσκοπον Σμυρναλ. Ad Rom. §. 10. wird die
 Angabe des Datum τῇ χρόνῳ ἑννέα καλανθῶν σεπτεμβρίου
 in der kürzeren erklärt: τούτουτον Αὐγούστου εἰκάδι τοτε
 (al. τετάρτη). Ad Smyrn. §. 8. erklärt den Ausdruck
 $\deltaοχὴν$ ἐπιτελεῖν durch ἀγάπην ποιεῖν. Ad Ephes. §. 8.
 steht für βάσανον ἐπαγαγεῖν in der kürzeren das einfache
 $\betaασανίζειν$. Dergleichen eben da s. §. 9. für die Formel:
 $\text{ο}s\text{ o}ύk\text{ e}δώkate págodoν σteíqai tā ēgáma$, das gewöhn-
 lichere οὐς οὐκ εἰσαγαγεῖν εἰς ὑμᾶς. Eben da s. §. 20.
 wird das seltenerne συναρθρίζεσθαι ποιεῖ mit dem gewöhn-
 licheren συντρέχειν vertauscht. Ad Trall. §. 3. heißt es
 in der längeren: πέτεισμαι καὶ ὑμᾶς οὐτῷ διακεισθαι; die
 kürzere wählt das gebräuchlichere πέτεισμαι ὑμᾶς οὐτῷς
 $\xi\acute{e}\iota\omega$. Noch Einiges der Art ließe sich hinzufügen; doch
 dürfte das Gegebene hinreichen, die Abhängigkeit der kür-
 zeren Recension von der längeren auch in dieser Hinsicht
 kennbar zu machen.

Wie aber so manche einzelne im Vorhergehenden be-
 zeichnete Erscheinungen gegen die Ursprünglichkeit der kür-
 zeren Recension unserer Briefe zeugen, so spricht der sehr
 verschiedene Stil und Charakter der Sprache
 überhaupt ebenfalls zu Gunsten der längeren Ausgabe.
 Während nämlich die Sprache der kürzeren Recension fast

durchweg schwerfällig - gedrängt, abgerissen - dunkel und unverständlich erscheint ^{a)}), wie sie schwerlich ursprünglich geschrieben, wohl aber bei einer mit wenig Sorgfalt veranstalteten abkürzenden Ueberarbeitung umgebildet werden möchte, ist die Sprache der längeren Ausgabe nicht nur im Ganzen einfacher - natürlicher, verständlicher und auch bei größerer Wortfülle keinesweges breit oder sinnverflachend ^{b)}, sondern es tritt auch da, wo beide Ausgaben weniger von einander abweichen, wie dieses namentlich in dem Briefe an die Römer und an den Polycarp der Fall ist, selbst in der kürzeren Recension weit entschiedener der Charakter der längeren Ausgabe hervor, als umgekehrt der Charakter der kürzeren ausnahmsweise in der längeren. Mit Ausnahme gewisser Einzelheiten findet dasselbe Verhältniß auch in folgenden Abschnitten aus anderen Briefen statt. Vgl. ad Ephes. §. 1. 2. ad Trall. §. 12. ad Smyrn. §. 1. 11. 12.

Wenn nun aber nach dem Vorhergehenden die längere Ausgabe unserer Briefe im Wesentlichen als die fröhtere anerkannt werden dürfte, so kann doch nicht geleugnet werden, wie es auch oben schon als Ergebniß früherer Unter-

-
- a) Nicht übertrieben zeichnet schon Dallaeus, l. c. p. 377 die Briefe der kürzeren Recension als *tristes et salebrosas, rudes et incoltas*; und weiter heißt es: *oratio brevis et concisa et horrida, torrentis instar per confragosa montium inter abrupta et saxa et cautes et praecipitia vix enitentis fertur. Magna sensuum ubique obscuritas, vel nullus vel malignus verborum inter se nexus. Priscae Loxiae Apollinis oracula vel Sibyllarum folia legere te credas.*
- b) Wenn es nicht unwahrscheinlich ist, was Eusebius (hist. eccl III, 36.) berichtet: Ignatius habe, was er zur Ermunterung und Unterweisung der Gemeinden *ταῖς διὰ λόγων δυστλαις τε καὶ πορτραις* ausgesprochen, später schriftlich abzufassen für gut gefunden, so postet dieses sehr wohl zu dem Charakter der längeren Ausgabe, während in der kürzeren Recension gegen den Charakter solcher Briefe überhaupt das Praktisch-Moralische fast gänzlich vermisst wird.

suchungen anerkannt wurde, daß in Beziehung auf den Inhalt die längere Ausgabe ebenso wie die kürzere Zusätze und Abänderungen von späterer Hand erfahren habe. Bei näherer Prüfung wird aber ebenfalls klar, daß dieses Spätere zwar in beiden Ausgaben von der Kirche ausgegangen, jedoch für verschiedene Zwecke und in verschiedener Weise mit dem Ursprünglichen vermischt seyn müsse. Was zunächst die gewöhnlich vorgezogene kürzere Recension betrifft, so ist besonders eine Erscheinung in derselben auch schon früher mit Recht als verdächtig bezeichnet worden. Unverkennbar sind nämlich in derselben alle Stellen, welche die höhere Würde Christi, sein Verhältniß zum Vater und verwandte dogmatische Fragen betreffen, sehr genau, fast ängstlich der Vorstellungweise und dem Sprachgebrauche angepaßt, wie es auf den späteren Synoden, wo diese Fragen eine genauere Erörterung fanden, als kirchlich orthodox erkannt und festgestellt wurde ^{a)}, während die längere Ausgabe jene Verhältnisse viel unbestimpter, in einer der apostolischen Zeit angemesseneren Weise auffaßt und behandelt. Zunächst wird nämlich statt der gangbaren Prädikate *χριστός*, *κύριος*, *σωτῆρ*, *νιὸς τοῦ θεοῦ* in der kürzeren Recension sehr gewöhnlich das Prädikat *θεός* auf Christus übertragen. Schon in der Ueberschrift des Briefes an die Epheser heißt es statt der Worte: *ἐν δελήματι θεοῦ πατρός καὶ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, *τοῦ σωτῆρος ἡμῶν*, in der kürzeren: *ἐν δελήματι τοῦ πατρός καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν*. Ferner ad Ephes. §. 1. für *ἀναζωπυρόγεντες* *ἐν αἷματι Χριστοῦ* in der kürzeren: . . . *ἐν αἷματι θεοῦ*. Hierher gehört auch die Stelle eben daf. §. 3.: *Ιατρὸς δὲ ἡμῶν ἐστιν ὁ μόνος ἀληθινὸς θεὸς κ. τ. λ.*, wo Alles, was in der längeren Ausgabe von Gott ausgesagt ist, auf Chri-

^{a)} Vgl. Schmidt, am a. D. S. 97.

stus übertragen wird. Ebenda s. §. 18. steht für δ γὰρ τοῦ θεοῦ νιὸς, in der kürzeren: δ γὰρ θεός· ἡμῶν Ἰησοῦς δ Χριστός. Ad Trall. §. 7. heißt es in der längeren Ausgabe: Αὐταῖς δὲ ἐσται ὑμῖν ἀχωρίτους θεοῦ, in der kürzeren dagegen: Τοῦτο δὲ ἐσται ὑμῖν μὴ φυσιούμενοις, καὶ οὐσιν ἀχωρίτοις θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. In der Ueberschrift zum Römerbriefe werden ebenfalls die Worte: πλεῖστα ἐν θεῷ καὶ πατρὶ καὶ χριστῷ ἡμῶν Ἰ. X. αὐτῷς χαρεῖν, in der kürzern so abgeändert: πλεῖστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ θεῷ ἡμῶν κ. τ. λ. Ad Rom. §. 3. heißt es in der kürzeren allein: Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός ἐν πατρὶ ὡν μᾶλλον φανεται. Ad Smyrn. §. 1. sagt die längere: Δοξάζω τὸν θεόν καὶ πατέρα τοῦ χριστοῦ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, die kürzere dagegen: Δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεόν. Ebenda s. §. 10. διάκονοι Χριστοῦ θεοῦ für διάκονοι Χριστοῦ. Dagegen werden die sonst gewöhnlichen Prädikate Christi: υἱὸς θεοῦ, μονογενῆς, πρὸ αἰώνων γεννηθεὶς, πρωτότοκος πάσῃς κτίσεως, λόγος θεοῦ entweder ganz ausgelassen, abgeändert oder durch andere sonst nur göttliche Prädikate: ἀγέννητος, ἀδιός ersetzt; letztere werden eben deshalb auch da ausgelassen, wo sie in der längeren Ausgabe von Gott gebraucht werden. In mehr als einer Beziehung ist hierfür die schon angeführte Stelle ad Ephes. §. 7. zu vergleichen^{a)}. Ferner eben-

a) Nach der längeren Ausgabe lautet die Stelle also: Ιατρὸς δὲ ἡμῶν ἐστιν διάκονος ἀληθινὸς θεός, διάγεννητος καὶ ἀπόστολος, δι τῶν διων κύριος, τοῦ δὲ μονογενοῦς πατήρα καὶ γεννήτων ἔχομεν ιατρὸν καὶ τὸν κύριον ἡμῶν, θεόν, Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν, τὸν πρὸ αἰώνων νὶστιν μονογενῆ καὶ λόγον, ὃντερον δὲ καὶ ἀνθρώπον ἐν Μαγλας τῆς παρθένου· δι λόγος γὰρ σὰρξ ἐγένετο, δι ασώματος ἐν σώματι, δι ἀπαθῆτης ἐν παθητῷ σώματι, δι ἀθάνατος ἐν θνητῷ σώματι, η ζωὴ ἐν φθορᾷ. Nach der kürzeren Recension dagegen: Εἰς ιατρὸς ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννηθεὶς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός ἐν ἀθανάτῳ ζωῇ ἀληθινῇ, (ἐν θανάτῳ ζωῇ

da selbst §. 20. nach der längeren Ausgabe: Πάντες ἐν
χάριτι ἔξι ὀνόματος συναθροίζεσθε κοινῇ, ἐν μηδὲ πλοτεῖ
θεοῦ πατρὸς, καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μονογενοῦς
αὐτοῦ υἱοῦ, τοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσῃς κτι-
σεως, κατὰ σάρκα δὲ ἐκ γένους Ααβὶδ, ἐφοδηγούμενοι
ὑπὸ τοῦ παραπλήσιου. In der kürzeren dagegen heißt es:
Πάντες ἐν χάριτι ἔξι ὀνόματος συντρέχεσθε, ἐν μηδὲ πλο-
τεῖ, καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Αα-
βὶδ, τῷ υἱῷ θεοῦ. Ad Philad. §. 4. hat die längere
Ausgabe: Ἐκεῖσq; καὶ εἰς ἀγένητος, ο θεὸς καὶ πατήρ. Die
kürzere Recension lässt dies aus. Ad Smyrn. §. 1.
fügt die kürzere zu dem Ausdrucke: εἰς τὸν κύριον ἡμῶν...
νίον θεοῦ die nähere Bestimmung hinzu: κατὰ θέλημα
καὶ δύναμιν θεοῦ. Ad Magnes. §. 6. heißt es in der
längeren Ausgabe: Ἰησοῦς Χριστὸς, ὃς πρὸ αἰώνος παρὰ
τῷ πατρὶ γεννηθεὶς, ἦν λόγος θεὸς, μονογενῆς υἱός.
Dafür die kürzere: — — ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ γένεται.
Das Uebrige wird ausgelassen, wie eben das. §. 11. das
πρὸ πάντων μὲν αἰώνων γεννηθεὶς παρὰ τοῦ πατρὸς.
In der Ueberschrift des Römerbriefes wird das μονογενῆς
αὐτοῦ υἱός abgeändert in μόνος υἱός αὐτοῦ. Ad Rom.
§. 6. heißt es in der kürzeren: Ἐπιτρέψατε μοι μαρτυρί-
σλναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου. Ebenda s. §. 9. in
der kürzere: Ἡτις (sc. ἐκκλησία) ἀντὶ ἐμοῦ ποιέντι τῷ
θεῷ χρῆται, während die längere Ausgabe sagt: Ἡτις ἀντὶ^τ
ἐμοῦ ποιέντι χρῆται τῷ κυρίῳ, τῷ εἰπόντι, ἐγώ εἰμι ὁ
ποιητὴν ὁ καλός. In der schon angeführten Stelle ad
Magnes. §. 8. wird Christus dagegen als λόγος ἀδιός
θεοῦ bezeichnet.

Endlich hat die kürzere Recension sehr häufig schon
die vollständige Trinitätsformel, selbst mit
Vorstellung der zweiten Person, was der
längeren Ausgabe ganz fremd ist. Ad Magnes. §. 13.

ἀληθινή Th. Sm. nach Athan.) καὶ ἐκ Μαγλας καὶ ἐν θεοῦ,
πρόστον παθητὸς καὶ τόπος ἀπεθῆσ.

heißt es in der kürzeren: "Ινα πάντα ὅσα ποιῆτε κατευ-
δωθῆτε, σάρκὶ καὶ πνεύματι, πλοτεῖ καὶ ἀγάπη, ἐν υἱῷ,
καὶ πατρὶ, καὶ ἐν πνεύματι. — Dergleichen eben-
dasselbst: ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰη-
σοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ, καὶ πάσα σάρκα καὶ οἱ ἀπόστολοι
τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ, καὶ τῷ πνεύματι.
Auch das Einschielbel κατὰ σάρκα scheint nicht ohne Be-
deutung, vielmehr eine ausdrückliche Verwahrung dage-
gen, daß Christus auch hinsichtlich seiner höheren Natur
in Abhängigkeit vom Vater zu denken sey, was freilich die
Trinitätslehre zerstören würde. Dagegen wird in der län-
geren Ausgabe des heiligen Geistes offenbar noch nicht als
einer dritten Person in der Gottheit, sondern ganz in bi-
bisch-apostolischer Weise gedacht, was dem späteren Ue-
berarbeiter der kürzeren Recension nicht entgehen konnte,
weshalb diese Formeln an den betreffenden Stellen in der
kürzeren ausgelassen werden. So ad Ephes. §. 21.:
Ἐργάσθε ἐν θεῷ πατρὶ, καὶ ψυχῇ Ἰησοῦ Χριστῷ, τῇ
κοινῇ ἔκπλαστῃ ημῶν, ἐν πνεύματι ἀγίῳ. Ferner ad
Rom. §. 8.: Καὶ ὑμεῖς συνεύξασθέ μοι, ἵνα τοῦ σκο-
ποῦ τύχω, ἐν πνεύματι ἀγίῳ. Ad Philad. §. 4.:
Εἰς μονογενῆς υἱὸς, θεὸς λόγος καὶ ἀνθρώπος καὶ εἰς δὲ
παρόκλητος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας. Eben da-
selbst §. 5.: Οὕτω καὶ οἱ ϕροφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι,
ἐν καὶ τῷ αὐτῷ ἀγιον πνεύμα, ἀγαθὸν, καὶ ἡγεμονι-
κὸν, ἀληθές τε καὶ διδασκαλικόν. Und endlich eben das-
selbst §. 11. "Ἐργάσθε ἐν ψυχῇ Ἰησοῦ Χριστῷ, τῇ κοινῇ
ἔκπλαστῃ ημῶν, ἐν ἀγίῳ πνεύματι. Daraus wird wohl hin-
länglich klar, daß dieses, was die kürzere Recension dem
Inhalte nach ganz wesentlich von der längeren unterschei-
det, nur zu Gunsten der Athanasianischen Lehren von der
Gottheit Christi und der Trinität in dieselbe übergegangen
seyn könne, wobei Alles, was in der sorglosen, durch keine
speculativen Fragen der Art bestimmten Sprache der län-
geren Ausgabe irgendeud zu Gunsten der Lehre des Arius

hätte gebeutet werden mögen, weggelassen oder abgeändert wurde. Zugleich aber sind diese kirchlich orthodoxen Abänderungen und Zusätze der kürzeren Recension so genau mit der ganzen Form derselben verschmolzen, daß sie als wesentliche Theile des Ganzen erscheinen und mit dem Ursprunge dieser Ueberarbeitung selbst aufs genaueste zusammenhangen müssen; weshalb Whiston's Vermuthung wohl nicht so ungegründet erscheint: daß die kürzere Recension unserer Briefe ein kirchlich orthodoxer Auszug der ursprünglich längeren Ausgabe sey, welcher vornehmlich zu Gunsten der unter dem Einflusse von Marcianus und Athanasius kirchlich angenommenen Lehren im Laufe des IV. Jahrhunderts veranstaltet seyn dürfte a).

a) Vgl. Whiston, loc. cit. p. 83. sq. Daß es ganz im Sinne der alten Kirche war, solche Änderungen vorzunehmen, wenn die Schriften eines Aelteren später auskommenden dogmatischen Erörterungen zu wenig günstig, wohl gar von Feintern benutzt werden konnten, wird außer Anderem auch durch eine Stelle des Cassiodor bestätigt, die schon von Schmidt, am a. D. S. 98. benutzt worden. In Beziehung auf die Erklärungen des Clemens von Alexandrien über die Briefe Petri, Johannis und Jacobi schreibt Cassiodor instit. ad divin. lect. 1.: ubi multa quidem subtiliter, sed aliqua incaute loquutus est, quae nos ita transferri fecimus in Latinum, ut exclusis quibusdam offendiculis purificata doctrina eius securior possit hauriri. Für die angegebene Weise der Ueberarbeitung unserer Briefe möchte als äußeres Zeugniß auch noch dieses sprechen, daß nur Athanasius und später Theodore und Gelasius, beide entschiedene Anhänger der Athanasianischen Lehren, jener gegen die Eutychianer, dieser zugleich gegen die Nestorianer mehrere Stellen unserer Briefe ansführen, die obgleich unter sich selbst wieder abweichend, der kürzeren Recension angehören, während alle sonstigen Citate aus unseren Briefen bei den Kirchenschriftstellern der ersten sechs Jahrhunderte offenbar auf die längere Ausgabe zurückzuführen sind. Bei Athanas. de synod. §. 47. heißt es: Ἰγνάτιος οὐ . . . γράψων περὶ τοῦ κυρίου, εἰδησεν· εἰς λατρός ἐστι σαρκικὸς καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ αγέννητος, ἐν ἀνθρακῷ θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινὴ, καὶ ἐκ Μαγιανῶν καὶ ἐκ Θεοῦ. — 'Ο μακάριος Ἰγνάτιος ὁρθῶς λύγεις, γεννη-

vährend die längere Ausgabe sicher über die Zeit hinausreicht, in der jene dogmatischen Fragen auflamen.

Nach dem Allen dürfte es nicht mehr nothig seyn, noch auf andere Einzelheiten hinzuweisen, um das ungünstige Urtheil über die kürzere Recension unserer Briefe noch mehr zu bestärken; doch mag noch folgendes hier wenigstens anmerkt werden. Ad Ephes. §. 15. heißt es gegen den Inhalt der längeren Ausgabe in der kürzeren: *Ἐτὶς οὐν
ιδασκαλος, ὃς εἰλευ καὶ ἐγένετο, καὶ ἀ σιγῶν δὲ πε-
σοληκεν, ἄξια τοῦ πατρός ἐστιν.* 'Ο λόγον Ἰησοῦ
εκτημένος ἀληθῶς δύναται καὶ τῆς ἡσυχίας
ὑποῦ ἀκούειν, ἵνα τέλειος γένηται. Ebendaf. §. 18.
sieht es: "Ος (sc. Χριστός) ἐγεννήθη, καὶ ἐβαπτίσθη,
να τῷ πάθει τὸῦ ὑδωρ καθαρίσθη. Bgl. dagegen ad
Smyrn. §. 1. Ad Ephes. §. 19. werden die Jungfräulich-
heit der Maria, die Geburt und der Tod Christi als drei

τὸς λέγων διὰ τὴν σάγνα τὸ γὰρ Χριστὸς σὰρξ ἐγένετο. Mit
wenigen Abweichungen ebenso Theodoret und Gelasius, da
duab. Christi naturis: Unus medicus est, carnalis et spiritualis,
factus et non factus, in homine Deus, in morte vita aeterna, ex
Maria et ex Deo, primum passibilis et tunc impassibilis, Domi-
nus noster, Iesus Christus. Bgl. die schon oben (S. 355. Note a.)
angeführte Stelle aus dem Briefe ad Ephes. §. 7. Ferner bei
Theodoret, im ersten Dialog: *'Ο γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς
Χριστὸς ἐκνοογήθη ὑπὸ Μαγλᾶς κ. τ. 1.* wörtlich übereinstim-
mend mit der kürzeren Recension ad Ephes. §. 18. Desgleichen
bei Theodoret, im zweiten Dialog: *Μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν
καὶ συνέργεια καὶ συνένεια αὐτοῖς, ὃς σαρκικῶς καὶ πνευμα-
τικῶς ἥσωμένος τῷ πατρὶ.* Bgl. ad Smyrn. §. 3. Weitere
Parallelen bei Usser, loc. cit. p. 188. sq. Dass die übrigen bei
den Kirchenschriftstellern der ersten sechs Jahrhunderte vorkom-
menden Citate aus unsern Briefen im Allgemeinen weit besser
zu dem Texte der längeren Ausgabe passen, als zu dem der kür-
zeren, hat Whiston am a. D. S. 46. ff. ausführlich zu zeigen
gesucht. Das bedeutendste Zeugniß darunter ist gewiss das aus
der ersten Hälfte des Chronicon Paschale (um die Mitte
des IV. Jahrhunderts) ad Ann. D. 32. p. 416. edit. Dindorf. 1832.
Bgl. ad Trall. §. 10.

Geheimnisse bezeichnet, ἄτυπα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐκφέρειν. Die längere läßt sie überhaupt nur Satan verborgen ἐν ησυχίᾳ geschehen. Eben das. §. 20. heißt es wenigstens sehr auffällig: Προσδηλώσα ώμῶν ἡς ἡρξάμην οἰκονομίας εἰς τὸν καινὸν ἀνθρώπον Ἰησοῦν Χριστόν. Nicht minder ad Smyrn. §. 4.: Μόνον ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ.... τοῦ τελείου ἀνθρώπον γενομένον.

Anders verhält es sich dagegen mit dem, was auch in der längeren Ausgabe unserer Briefe als späteren Ursprungs bezeichnet werden muß, indem dasselbe weder mit so entschiedener Absichtlichkeit hervortritt, noch so eng mit dem Ganzen verschmolzen ist, daß es sich mit wenigen Ausnahmen noch jetzt ziemlich genau bezeichnen und ausscheiden lassen dürfte. Zweierlei ist es, was dem Verfasser unserer Briefe besonders am Herzen lag: vor mancherlei Irrlehren, die er als den gefährlichsten Grund der Einigkeit und Trennung in der Gemeinde erkannte, will er warnen: dagegen zur Bewahrung christlicher Eintracht und Einigkeit des Lebens wie der Lehre in dem Bishofe und dem mit ihm verbündeten Presbyterium einen Mittelpunkt der Vereinigung aufstellen a). Die bischöfliche Oberhoheit, der somit das Wort geredet wird, ist offenbar nur das Mittel für einen höheren Zweck: einmütiges Zusammenhalten gegen eindringende Irrlehrer b). Was Ignat-

a) Dieses bezeichnet Ignatius selbst als die ihm geworbene Offenbarung, welche er seinen Lesern nicht vorentalte: Τὸ δὲ κωνεύμα ἀνήγνωστοι λέγοντες καὶ γλίς ἐπιστεύειν μηδὲν ποιῆτε τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηγεῖτε τὴν ἔνσαντν ἀγαπᾶτε, τὸν μερισμὸν φεύγετε. Ad Philad. §. 7. Auch diese Stelle zieht Dalläus am a. D. S. 262. unter die Beweise gegen die Echtheit unserer Briefe, indem er behauptet, die Worte τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηγεῖτε seyen gesprochen in Nicolaitas, Valentianos, Carpocratianos, Basilidianos et Gnosticos, moechiam et omne spurcitiae genus indifferenter exerceentes. Vgl. 1 Kor. 6, 19.

b) Hierbei kommt uns Rist, am a. D. S. 73. ff. einigermaßen entgegen, obgleich seine Ansicht über den Ursprung der bischöfli-

tius in beiden Beziehungen ausgesprochen hatte, fand auch in späterer Zeit nicht nur vielfache Anwendung, sondern ließ sich wie auf der einen Seite mehrfach erweitern, so auf der anderen Seite um Vieles verstärken; und wirklich scheint beides in der längeren Ausgabe unserer Briefe

chen Gewalt nicht bis ins Einzelne allgemeine Bestimmung finden möchte. Auch ist der Verfasser bei seiner Untersuchung der kürzeren Recension gesollt, die jedoch in dieser Beziehung am wenigsten von späterer Hand entstellt zu seyn scheint. S. 75. wird daher bemerkt: „dasselbe Uebel, was Paulus, als sich in der Korinth. Gemeinde befindend, betrauerste, und was er so sehnlich zu heilen wünschte, dasselbe finden wir in den Gemeinden, an welche Ignatius schrieb, wieder; aber wir finden es daselbst eingewurzelt und verschlimmert, und mit Nebenumständen gepaart, worüber er sich füglich zu bekümmern Ursache hatte. Auf der einen Seite hatte das vereinzelte Bestreben verschiedener Gesellschaften von Christen in diesen Gemeinden einen bestimmten Charakter angenommen. Jede von ihnen handelte für sich allein, ohne sich um die Verrichtungen der übrigen zu kümmern; oder sie hinderten einander in dem, was den gemeinschaftlichen Zweck ihres Bekennnisses und ihrer Vereinigung ausmachte. Aber von der anderen Seite wurden eben diese Gemeinden von Außen her von großen Gefahren bedroht. Die Entartung des Christenthums durch die Vermischung mit den ungereimten Speculationen einer sogenannten morgenländischen Philosophie, die sich etwas später unter verchiedenen Modificationen und Namen beinahe über den ganzen Orient verbreitete, begann schon jetzt in diesen Gegenden Asiens ihren Einfluss auszuüben. Abgesandte, welche die Irrthümer verbreiteten, schlichen sich jetzt hier und da in die kleinasiatischen Gemeinden ein. Und das Unzusammenhangende dieser Gemeinden öffnete ihnen stets die Thüre und versprach ihren Meinungen einen gewissen Sieg. In der That, hier war gegenseitiges Anschließen der Christen an einander sehr von Nöthen! Hier wurde ein starkes Band der Vereinigung hohes Bedürfniß! Und wie können wir es dem Ignatius Uebel auslegen, wenn er das kräftigste Mittel dazu in der Zusammenziehung dieser allein stehenden Gesellschaften unter eine von allen anerkannte Obergewalt gefunden zu haben meinte und wenn er die zerstreuten Theile solcher Gemeinden zu einem Körper dadurch vereinigen zu lassen glaubte, daß er ihnen allen in einem Bischofe ein gemeinschaftliches Haupt verschaffte?“

stattgefunden zu haben. Indem wir dagegen die Grundelemente nach beiden Seiten hin kurz zusammenzufassen versuchen, wird sich vielleicht ein nicht ganz unsicherer Maßstab zur Ausscheidung des Fremdartigen auffinden lassen.

Was zunächst die in jenen Gemeinden verbreiteten Irrlehren betrifft, vor denen Ignatius warnt, so kamen sie hauptsächlich von solchen Menschen, die sich der Geburt Christi und seines Kreuzestodes schämtent, seiner Leiden spotteten und der Auferstehung lachten: die deshalb seine Geburt von einer Jungfrau bald missdeutend in Zweifel zogen, bald behaupteten, daß er nur scheinbar Mensch geworden, keinen wirklichen Körper angenommen, nicht wirklich gelitten habe und nur scheinbar gestorben sei^{a)}. Das neben scheint aber wenigstens ein Theil derselben aus der streng judenchristlichen Partei hervorgegangen zu seyn, welche strenge Beobachtung des Mos. Gesetzes auch den übrigen Christen gern zur unerlässlichen Pflicht gemacht

a) Ad Smyrn. §. 2.: Ἀλλ' οὐχ ὁσπερ τινὲς τῶν ἀπίστων ἐπαισχύνομενοι τὴν τοῦ ἀνθρώπου πλάσιν, καὶ τὸν σταυρὸν, καὶ αὐτὸν τὸν θάρατον λέγοντες, διειδούσεις, καὶ οὐκ ἀληθεῖς ἀνελήφας τὸ ἐκ τῆς παρθένου σῶμα, καὶ τῷ δοκεῖν πέκονθεν. §. 7.: τὸν σταυρὸν ἐπαισχύνονται, τὸ πάθος χιλιάρχοντες, τὴν ἀνάστασιν καὶ μφδοῦσιν. Ad Trall. §. 6.: τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν διαβάλλοντες ἐπαισχυνόμενοι τὸν σταυρὸν, τὸ πάθος ἀρνούνται, καὶ τὴν ἀνάστασιν οὐ πιστεύουσι. §. 10. λέγοντες τῷ δοκεῖν γεγεννῆσθαι αὐτὸν ἀνθρώπουν, οὐκ ἀληθῶς ἀνειληφένται σῶμα· καὶ τῷ δοκεῖν τεθνηκένται, οὐ τῷ δοκεῖν. Schon die Apostel haben die Keime dieser Richtung und waren vielfach veranlaßt, dieselbe zu bestreiten. Vgl. 2 Joh. 7.: "Οτι πολλοὶ πλάνοι εἰσῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐργάζεντον ἐν σαρκὶ. 2 Tim. 1, 8. fand Paulus die Warnung wenigstens angemessen: Μὴ οὖν ἐπαισχύνθης τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου τὸν ήμῶν. Apg. 17, 32. werden schon Solche erwähnt, welche ἀκονόσαρτες ἀνάστασιν τεκμῆν — ἐχλεύαζον. Andere behaupteten 2 Tim. 2, 18.: τὴν ἀνάστασιν ἡδη γεγονέναι.

hätten, indem sie zugleich nach allegorisch-mystischer Weise einen tieferen Sinn darin nachzuweisen bemüht waren, sich dabei aber in mancherlei theosophische Speculationen verloren a). Unter dem Scheine einer gewissen Enthaltsamkeit b) waren die Anhänger dieser Irrlehren dennoch der Unfrömmigkeit und Unsittlichkeit ergeben; sie werden daher als Solche bezeichnet, die den Namen Christi mit Unrecht führen, gottesunwürdig und den Geboten Christi widersprechend leben, der christlichen Liebe nicht achten, Wittwen und Waisen nicht zu Hülfe kommen, zugleich im über-großen Vertrauen auf das Zeitliche der christlichen Hoffnung für ein Jenseits spotten c)). Menschen von solcher Denk-

- a) Ad Magnes. §. 10.: Ἀπόνοις ἔστιν Ἰησοῦν Χριστὸν λαλεῖν ἐπὶ γλώσσης, καὶ τὸν πανοδέντα λουδαῖσμὸν ἐπὶ διαβόλος ἔχειν. Οὐ γὰρ χριστιανός, οὐδὲ ἔστιν λουδαῖσμος. §. 8.: εἰ γὰρ μέχρι τοῦ κατὰ νόμον λουδαῖκὸν, καὶ περιομήν σαρκὸς λῶμεν, ἀγνούμεθα τὴν χάριν εἰληφέναι. — Μή πλανᾶσθε ταῖς ἐπειδοξίαις, μηδὲ μύθοις ἐνέχετε, καὶ γενεαλογίαις ἀπεγάντοις, καὶ λοιδοῖς τύφοις. Vgl. Ebd. b. §. 9. Wie entschieden Paulus dem Ersteren entgegentrat, ist überflüssig nur zu erwähnen; das Letztere bestreitet er besonders in den Briefen an den Timotheus. Vgl. 1 Tim. 1, 4. 6—8. 4, 7. 2 Tim. 2, 23. Wie daher Dalläus am a. D. S. 262. f. die in unserem Briefe vorkommende Polemik gegen Solche, die das Judenthum mit dem Christenthume zu verbinden suchten, als die Echtheit dieser Schriften verdächtigend aufführen konnte, ist nicht wohl einzusehen.
- b) Ad Philad. §. 6.: Εάν τις ταῦτα μὲν διμολογῇ, φθορὰν δὲ καὶ μολυσμὸν καλῆ τὴν νόμιμὸν μίξιν, καὶ τὴν τῶν πατέων γένεσιν, ἢ τινὰ τῶν βραμάτων βδελυκτὰ, διατοῦντος ἔνοικον ἔχει τὸν δράκοντα τὸν ἀποστάτην. Coll. §. 4.: αἱ παρθένοι τῷ Χριστῷ (sc. ὑποτάγητε) ἐν ἀφθαρσίᾳ, οὐδὲ βδελυσσόμεναι γάμον, ἀλλὰ τοῦ κεισσονος ἐφιέμεναι. Vgl. 1 Tim. 4, 1—3, woraus zugleich ersichtlich, daß Dalläus am a. D. S. 261. u. 291. mit Unrecht behauptet, Enthaltung der Ehe und gewisser Speisen sey zuerst von Saturninus und Marcion gefordert worden.
- c) Ad Ephes. §. 7.: Τινὲς δὲ φαντάτοι εἰώθασι δόλῳ πονηρῷ τὸ ὄνομα περιφέρειν, ἀλλὰ τινὰ πράσσοντες ἀν-
Theol. Stud. Jahrg. 1886. 24

art, deren erstes Auftreten, namentlich in Kleinasien, schon in die Zeiten der Apostel fällt, waren also auch noch zu Ignatius Zeit die gefährlichsten Widersacher des Evangeliums; doch zeigten sich zugleich schon Spuren anderer unchristlichen Denkweisen, von denen uns auch anderweitige Kunde erhalten ist. Es werden nämlich außerdem noch Solche namhaft gemacht, welche behaupteten: Christus sey ein Menschenwesen aus Leib und Seele, wie die übrigen; dergleichen Andere, welche leugneten, daß der Gott des Alten Testamentes auch der Vater Christi sey, und daß der Vater Christi zugleich Schöpfer des Himmels und der Erde sey ^{a)}. Das erste scheint der Ansicht des Cerinth verwandt gewesen zu seyn, welcher Jesus für den ehemalich erzeugten Sohn des Joseph und der Maria hielte, der sich aber durch Frömmigkeit und Weisheit ausgezeichnet habe. Vgl. Neander, Kirchengeschichte B. I. S. 447. Auch von den Nazarenern heißt es, daß sie Jesus für den

ξια θεοῦ, καὶ φοροῦντες ἐναρτία τῆς τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίας Christus aber sey gekommen *ὅπως . . λάσηται (τὰς ψυχὰς ήμῶν) νοσηλευθείσας ἐν ἀσθετίᾳ καὶ πονηραῖς ἐπιθυμίαις.*

Ad Smyrn. §. 6. *Καταμάθετε οὖν τοὺς ἐπεροδοξουντας . . ἀγάπης αὐτοῖς οὐ μέλει, τῶν προσδοκανταμένων ἀλογούσι, τὰ παρόντα ως ἀστῶτα λογίζονται. τὰς ἑντολὰς παροδῶσι, κήραν καὶ ὁρφανὸν περιοργῶσι, θιβρόμενον διαπτύνονται, δεδεμένον γελῶσι.* Vgl. 1 Joh. 3, 3. ff. 2 Tim. 3, 1. ff. Tit. 1, 10—16.

a) Ad Philad. §. 6.: *Ἐάν τις λέγῃ μὲν ἔνα θεὸν, ὅμολογῷ δὲ καὶ Χριστὸν Ἰησοῦν, (ψιλὸν δὲ ἀνθρώπον εἶναι νομίζῃ τὸν κύριον) οὐχὶ θεὸν μονογενῆ, καὶ σοφίαν, καὶ λόγον θεοῦ, ἀλλ' ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος αὐτὸν μόνον εἶναι νομίζῃ, διατούτος ὄφις ἔστιν, ἀπάτην καὶ πλάνην κηρύγγων. . . Εάν τις ὁμολογῇ Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον, ἀρνήται δὲ τὸν θεόν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, οὐκ εἶναι λέγω τὸν οὐρανοῦ καὶ γῆς ποιητὴν πατέρα τοῦ Χριστοῦ, διατούτος ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἔστηκεν.* Ad Trall. §. 6.: *εἰς γὰρ ὁ θεός παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης. Dallāus am a. D. S. 101. ff. glaubt auch hierin nur eine Verfälschung der Lehren Marcion's und späterer Gnostiker zu finden.*

wirklichen Sohn Josephs und der Maria hielten. Cærinth war es aber wiederum, der den alttestamentlichen Gott von dem Christengotte unterschied und behauptete, die Welt sey von einer dem höchsten Wesen untergeordneten Macht erschaffen worden. Vgl. Neander, am a. S. 446. Mosheim, l. c. p. 197. sq.

Es läßt sich demnach nicht bezweifeln, daß solche Ansichten, wie sie in unseren Briefen ebenfalls berücksichtigt werden, schon in der unmittelbar nachapostolischen Zeit verschiedentlich hervortraten. Ignatius aber hat, wie es scheint, absichtlich keine bestimmten Parteien und kein besonderes Haupt derselben genannt, wie er denn auch in einer Art über dieselben spricht, als wenn sich zu seiner Zeit überhaupt noch keine besonderen Keizerparteien unter bestimmten Häuptern ausgebildet hätten a). Schon dieses würde ein bestimmtes Zeugniß gegen solche Stellen unserer Briefe seyn, wo dennoch bestimmte Personen und Sekten, namhaft gemacht werden; doch werden sie entschieden als spätere Zusätze erkannt, wenn wir darunter auch solche Personen, Parteien oder Lehren bezeichnet finden, die offenbar einer späteren Zeit angehören. Diese Stellen müssen daher zunächst als fremdartige Zusätze der längeren Ausgabe bezeichnet werden, ohne daß sich daraus ein hinlänglicher Grund ergäbe, Alter und Echtheit derselben überhaupt zu bestreiten. Die erste Stelle dieser Art findet sich ad Trall. §. 11., wo mithin die Worte: Σιμωνα τὸν πρωτότοκον υἱὸν αὐτοῦ (sc. τοῦ διαβόλου) ... bis τὰ τοῦ πονηροῦ ἔγγονα, Θεόδοτον καὶ Κλεόβουλον auszuscheiden seyn dürften. Desgleichen möchte ad Philad. §. 6. nicht nur die längere Episode: Ἔάν τις πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἄγιον πνεῦμα ὁμολογῇ ...

a) In Beziehung auf Doketen sagt Ignatius wenigstens ad Smyrn. §. 5. Τὰ δὲ ὄνοματα αὐτῶν ὄντα ἀπίστα, νῦν οὐκ ἔδοξε μοι ἔγγραφαι. μηδὲ γένοιτο με αὐτῶν μυημονεύειν, μέχρις οὗ μετανοήσουσι.

bis καὶ τοῦτο τὸν ἀγλον τρεύματος κενός καὶ τὸν Χοιότον ἀλλόρροιος, welche mit dem Bekennnisse der Trinität beginnt und am Schlusse auch der Nikolaiten erwähnt, leicht als ein späterer Zusatz erkannt werden, sondern nicht minder die beiden kleineren Einschübel im unmittelbar Vorhergehenden, in denen abermals des Simon Magus, wie des Ebion gedacht wird ^{a)}). Ließe sich auch annnehmen, daß Simon Magus, den das ganze kirchliche Alterthum als den Vorläufer aller Ketzereien bezeichnet; wie sein Schüler Menander von Ignatius berücksichtigt werden könnten ^{b)}), so werden doch auch Basilides und Theodotus nebst dem ganz unbekannten Kleobulus genannt, von denen Bassilides wohl ebenso wenig, als Theodotus in Beziehung auf die von ihnen ausgegangenen ketzischen Lehren von Ignatius gerügt werden könnten ^{c)}). Wenn wir ferner ad Trall. §. 6. eine Klasse

a) Ad Philad. §. 6.: Καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος Σίμωνος τὸν Μάγον, ἀλλ' οὐ τὸν ἀγλον τρεύματος μαθητής. Dergleichen: Καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος πέντε τὴν διάνοιαν, ὡς ἐπικαλεῖται Ἐβίων.

b) Vgl. Mosheim, de reb. christian. ante Const. M. comm. p. 187—195. Gieseler, Kirchengeschichte B. 1. S. 59. Baumgarten-Crusius, Dogmengeschichte Th. 1. S. 119. f. Daselbe gilt in gewisser Beziehung auch von den Nikolaiten, denen auch hier zunächst Ungelosigkeit und heidnische Sittenlosigkeit vorgeworfen wird; dergleichen von den Ebioniten, welche hier, wie bei Tertull. de praesc. haeret. 33. von einem Ebion abgeleitet werden. Vgl. zur Kritik der verschiedenen Meinungen über beide, besonders Baumgarten-Crusius, am a. D. S. 97. ff. und 107. ff.

c) Dieses ist schon von Dallius nachgewiesen worden (am a. D. S. 258. u. 285. ff.); vgl. Mosheim, l. c. p. 342. sq. 430. sq. Wenn aber diese und ähnliche bestimmtere Hinweisungen auf gewisse Ketzereien als spätere Zusätze anzuerkennen sind, so darf es nicht mit Dallius und Semler (Praef. ad paraphr. Epist. II. Petri) als ein neuer Einwurf gegen unsere Briefe angeführt werden, daß Ireneus derselben gar nicht erwähne, obgleich darin schon dieselben Ketzereien ausdrücklich bestritten würden, gegen welche Ireneus schrieb.

von Ungläubigen bezeichnet finden, die Gott als ein Un-erkennbares bezeichnen, Christus für ungezeugt (*άργεντος*) halten, dem Geiste aber die Wesenheit absprechen, auch wohl allen Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist leugnen, so sehen wir schon Vertheidigung und Be-streitung des Dogma von der Trinität, wie denn *Pra-xeas*, gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, allerdings beschuldigt wird, alle wirkliche Unterscheidung der drei Personen aufgehoben zu haben. Wenn aber Anderen vor-geworfen wird, daß sie Christus für einen bloßen Menschen (*ψυλὸν ἀνθρώπον*) ausgaben, so ist bekannt, daß wenigstens dieser Ausdruck namentlich dem *Theodotus* und *Antemon* eigen gewesen a). Noch zwei andere Stellen desselben Briefes müssen wenigstens als verdächtig bezeich-net werden. Zunächst §. 9.: *Τῇ οὐν παρασκευῇ, τότην ὥρα...* bis zum Schlüsse des Paragraphes: *τὸ σάββατον τὴν ταφὴν, ἡ κυριακὴ τὴν ἀνάστασιν.* Nachdem nämlich schon unmittelbar vorher der Kreuzigung, des Todes, der Auferstehung und Himmelfahrt Christi der Reihe nach er-wähnt worden, wird in den bezeichneten Worten der Bericht von der Verurtheilung vor Pilatus bis zur Auferste-hung noch einmal aufgenommen, offenbar nur um die ge-nauere Chronologie der drei Tage beizufügen. In der zweiten Stelle dürfte sich jedoch das Spätere nicht mehr so bestimmt als im Vorhergehenden ausscheiden lassen, da hier, wie es in der kürzeren Recension weit häufiger der Fall ist, das Spätere sehr wohl mit ursprünglich Echtem untermischt seyn kann. Wir meinen die Stelle §. 10.: *Ἄληθῶς τολμῶν ἐγέννησε Μαγλα σῶμα...* bis *καὶ ἀποδάνη,* *ξήσεται εἰς τὸν αἰῶνα,* worin sowohl die Ausmalung der Empfängniß, Geburt, Auferziehung und endlichen Verur-

a) Ad Trall. §. 6.: *Τὸν θεὸν ἀγνωστὸν εἰσπροῦνται· τὸν Χρι-στὸν ἀγέννητον νομίζουσι· τὸ δὲ πνεῦμα οὐδὲ ὅτι ἔστιν ὁμολο-γοῦσι. τινὲς δὲ αὐτῶν τὸν μὲν τὸν ψιλὸν ἀνθρώπον εἶναι λέγουσι, ταῦτὸν δὲ εἶναι πατέρα καὶ τὸν καὶ πνεῦμα ἄγιον.*
Cf. ad Philad. §. 6. (s. oben S. 364. N. a.).

theilung Christi, als auch die Anwendung der Stelle Ps. 41, 11.: ἀνάστα ὁ θεός, κρίνον τὴν γῆν κ. τ. l. auf die Auferstehung Jesu gewiß weit eher einer späteren Ausschmückung, als dem ursprünglichen Texte des Ignatius angehören möchte. Ebenso wenig läßt sich bei noch einigen anderen Stellen angeben, wie viel von dem Vorhandenen ursprünglich seyn möge, weshalb sie nur als allgemein verdächtig bezeichnet werden können. Es sind dieses natürlich die Stellen ad Philad. §. 3. οὗτος γὰς εὐσεβῶν ἀφίεται χρή... bis zum Schluße; desgleichen §. 4.: Αἱ παρθένοι μόνον τὸν Χριστὸν πρὸ δοφθαλμῶν ἔχετε... bis zum Schluße. Beide Stellen erscheinen als theilweise Wiederholung und Erweiterung der im Vorhergehenden gegebenen allgemeinen und besonderen Tugendvorschriften, wobei gegen die sonstige Weise des Ignatius hauptsächlich aus reichlich angeführten Parallelen und Citaten des alten Testaments argumentirt wird. Auf ähnliche Weise scheint ad Magnes. §. 3. von späterer Hand erweitert worden zu seyn; vielleicht auch ad Ephes. §. 9. u. 10., wie das Citat aus dem Briefe Pauli an die Epheser 1, 1. in §. 9. gewiß späteren Ursprungs ist. Solches jedoch überall genau bezeichnen und das ursprüngliche wieder herstellen zu wollen, wird bei unseren Briefen eine bedächtige Kritik ebenso wenig zu unternehmen wagen, als es bei einem Versuche der Art gewiß nicht angesprochen werden darf, der sich darauf beschränken muß, hauptsächlich alles nicht sowohl dem Ursprunge als der Bedeutung nach Spätere für den von diesen Schriften zu machenden Gebrauch kennlich zu machen.

Prüfen wir ebenso den Inhalt unserer Briefe hinsichtlich des zweiten Punktes, der schon oben als das Mittel für den ersten bezeichnet wurde. Wie Paulus selbst die Anordnung von Bischöfen wenigstens zum Theil als Schutzmittel gegen eindringende Irrlehrer betrachtete und ihnen Zurechtweisung und Züchtigung solcher Widersacher des

Evangeliums zur besonderen Pflicht mache (Lit. 1, 7—16), so erkannte Ignatius in einer möglichst engen Vereinigung der Gemeinden unter einem betreffenden geistlichen Vorstande, mit dem Bischofe an der Spitze, das einzig kräftige Hülfsmittel gegen eine durch so verschiedene, zum Theil unchristliche Lehransichten nothwendig entstehende Zerfallenheit der Gemeinden. Daher „Trennung jeglicher Art fliehen; Einigkeit halten; Nichts ohne den Bischof!“ ad Philad. §. 7. Die weitere Ausführung dieser Gedanken lässt sich in Folgendem zusammenfassen: Eintracht in Lehre und Leben ist das sicherste Mittel alle Angriffe Satan's und seiner Genossen zu vereiteln, welche sich besonders in Verbreitung von mancherlei Irrlehren kundgeben. Einmütiges Festhalten an den Lehren Christi und seiner Apostel mit Unterordnung unter einander und unter den Bischof, sammt dem Presbyterium und den Diakonen, kann allein die Gott wohlgefällige Einheit erhalten a). Alles geschehe daher in Gott gewollter und Gott wohlgefälliger Eintracht unter dem Vorsteher des Bischofes, als Stellvertreters Gottes und Christi. Nichts, was die Kirche betrifft, geschehe ohne den Bischof; namentlich sollen die kirchlich heiligen Gebräuche und Verrichtungen nicht ohne den Bischof vollzogen werden b).

-
- a) Ad Ephes. §. 13.: Ἡ γὰρ ὑμετέρα σύμφωνος πίστις αὐτοῦ (τοῦ σατανᾶ) μὲν ἔστιν ὅληθεος, τῶν δὲ ὑπακοεστῶν αὐτοῦ βάσανος. Cf. ad Philad. §. 2. Ad Magnes. §. 13.: Σπουδάσατε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασι τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων, ἵνα πάντα, δοξα ποιεῖτε, κατενδυθῆσθαι... ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ, καὶ ἀλλήλοις, ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρὶ, ἵνα ἔνωσις ἡ κατὰ θεὸν ἐν ὑμῖν. Ad Smyrn. §. 7. u. 8.: Τὰς δὲ διδασκάμοντας αἰρέσεις καὶ τοὺς τὰ σχίσματα ποιοῦντας φεύγετε, ὡς ἀργὴν κακῶν. Πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀνοικουθεῖτε, ὡς ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς τῷ πατρὶ. Cf. ad Ephes. §. 2. 20. Ad Trall. §. 13. Ad Polyc. §. 6.
- b) Ad Magnes. §. 6.: Ἐν δομονοὶ θεοῦ σπουδάσατε πάντα πράττειν, προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ. Ad

theilung Christi, als auch die Anwendung der Stelle Ps. 41, 11.: ἀνάστα ὁ θεός, κρίνοντι γην κ. τ. l. auf die Auferstehung Jesu gewiß weit eher einer späteren Ausschmückung, als dem ursprünglichen Texte des Ignatius angehören möchte. Ebenso wenig läßt sich bei noch einigen anderen Stellen angeben, wie viel von dem Vorhandenen ursprünglich seyn möge, weshalb sie nur als allgemein verdächtig bezeichnet werden können. Es sind dieses natürlich die Stellen ad Philad. §. 3. οὗτος γὰς εὐσπλάνκτωσθαι χρή... bis zum Schlusse; desgleichen §. 4.: Αἱ παρδέοι μόνον τὸν Χριστὸν πρὸ δοφθαλμῶν ἔχετε... bis zum Schlusse. Beide Stellen erscheinen als theilweise Wiederholung und Erweiterung der im Vorhergehenden gegebenen allgemeinen und besonderen Tugendvorschriften, wobei gegen die sonstige Weise des Ignatius hauptsächlich aus reichlich angeführten Parallelen und Citaten des alten Testaments argumentirt wird. Auf ähnliche Weise scheint ad Magnes. §. 3. von späterer Hand erweitert worden zu seyn; vielleicht auch ad Ephes. §. 9. u. 10., wie das Citat aus dem Briefe Pauli an die Epheser 1, 1. in §. 9. gewiß späteren Ursprungs ist. Solches jedoch überall genau bezeichnen und das ursprüngliche wieder herstellen zu wollen, wird bei unseren Briefen eine bedächtige Kritik ebenso wenig zu unternehmen wagen, als es bei einem Versuche der Art gewiß nicht angesprochen werden darf, der sich darauf beschränken muß, hauptsächlich alles nicht sowohl dem Ursprunge als der Bedeutung nach Spätere für den von diesen Schriften zu machenden Gebrauch kennlich zu machen.

Prüfen wir ebenso den Inhalt unserer Briefe hinsichtlich des zweiten Punktes, der schon oben als das Mittel für den ersten bezeichnet wurde. Wie Paulus selbst die Anordnung von Bischöfen wenigstens zum Theil als Schutzmittel gegen eindringende Irrlehrer betrachtete und ihnen Zurechtweisung und Züchtigung solcher Widersacher des

Evangeliums zur besonderen Pflicht mache (Lit. 1, 7—16), so erkannte Ignatius in einer möglichst engen Vereinigung der Gemeinden unter einem betreffenden geistlichen Vorstande, mit dem Bischofe an der Spitze, das einzig kräftige Hülfsmittel gegen eine durch so verschiedene, zum Theil unchristliche Lehransichten nothwendig entstehende Zerfallenheit der Gemeinden. Daher „Trennung jeglicher Art fliehen; Einigkeit halten; Nichts ohne den Bischof!“ ad Philad. §. 7. Die weitere Ausführung dieser Gedanken lässt sich in Folgendem zusammenfassen: Eintracht in Lehre und Leben ist das sicherste Mittel alle Angriffe Satan's und seiner Genossen zu vereiteln, welche sich besonders in Verbreitung von mancherlei Irrlehren kundgeben. Einmütiges Festhalten an den Lehren Christi und seiner Apostel mit Unterordnung unter einen und unter den Bischof, sammt dem Presbyterium und den Diakonen, kann allein die Gott wohlgefällige Einheit erhalten a). Alles geschehe daher in Gott gewollter und Gott wohlgefälliger Eintracht unter dem Vorsteher des Bischofes, als Stellvertreters Gottes und Christi. Nichts, was die Kirche betrifft, geschehe ohne den Bischof; namentlich sollen die kirchlich heiligen Gebräuche und Verrichtungen nicht ohne den Bischof vollzogen werden b).

-
- a) Ad Ephes. §. 13.: Ἡ γὰς ὑμετέρας δύνοντα καὶ σύμφωνος πίστεως αὐτοῦ (τοῦ σατανᾶ) μὲν ἔστιν ὄλεθρος, τῶν δὲ ὑπα-
σπιστῶν αὐτοῦ βάσανος. Cf. ad Philad. §. 2. Ad Magnes.
§. 13.: Σπουδάσατε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασι τοῦ
κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων, ἵνα πάντα, ὅσα ποιεῖτε, κατενο-
δωθῆσηται... ὑποτάγητε τῷ ἀποστόλῳ, καὶ ἀλλήλοις, ὡς ὁ
Χριστὸς τῷ πατρὶ, ἵνα ἔνωσις ἡ κατὰ θεόν ἐν ὑμῖν.
Ad Smyrn. §. 7. u. 8.: Τὰς δὲ δυστρέψαντας αἰρέσεις καὶ
τοὺς τὰ σχισματα ποιοῦντας φεύγετε, ὡς ἀργῆν κακῶν.
Πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε, ὡς ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς τῷ
πατρὶ. Cf. ad Ephes. §. 2. 20. Ad Trall. §. 13. Ad Polyc. §. 6.
- b) Ad Magnes. §. 6.: Ἐν δύμονοι δεοῦ σπουδάσατε πάντα
πράττειν, προκαθημένον τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον δεοῦ. Ad

Was Trennung verursachen kann, werde nicht gebuldet; vielmehr einige sich Alles dem Bischofe, welchem zu folgen Gehorsam gegen Gott selbst ist. Er hat Gott Rechenschaft zu geben von den Seelen der Gemeinde, wodurch der ihm geleistete Gehorsam kein bloß menschlicher Gehorsam bleibt. Darum ziems es sich wohl (*πρέπει*), der Ansicht des Bischofes nachzukommen, da er Gott gemäß die Gemeinde leitet a). Auch das Presbyterium soll in kirchlichen Dingen ebenso wenig als die Laien Etwas ohne den Bischof unternehmen, obgleich die Mitglieder desselben und die Diakonen ebenfalls Stellvertreter Christi seyn sollen, von dem sie angeordnet sind, ohne welche die Kirche keine Versammlung und Gemeinde der Heiligen seyn kann b). Gern

Traill. §. 3.: Τμεῖς δὲ ἐντρέπεσθε αὐτοὺς (τὸν ἐπίσκοπον, τοὺς πρεσβ. καὶ τὸν διάκονον.), οἷς Χριστὸν Ἰησοῦν, οὐ φύλακές εἰσι τοῦ τόπου. Ad Smyrn. §. 8.: Μηδέπις χωρὶς ἐπίσκοπον τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν ... οὐτε ἔξον ἔστι χωρὶς τοῦ ἐπίσκοπου, οὗτε βαπτίζειν, οὗτε προσφέρειν, οὗτε θυσίαν προσκομιζειν, οὗτε δοκῆν ἐπιτελεῖν. Ad Polyc. §. 5.: Πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ γαμούσαις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπίσκοπου τὴν ἑνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος γίνεται κατὰ κύριον, καὶ μὴ κατὰ ἐπιθυμητῶν. In der letzteren Beziehung heißt es auch bei Tertull. de pudicit. 4.: Penes nos occultae quoque coniunctiones i. e. non prius apud ecclesiam professae, iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitantur.

- a) Ad Magnes. §. 6.: Μηδὲν ἔστω ἐν ὑμῖν, δὲ δυνηθεται ὑμᾶς πρεσβαταρίαν ἀλλ' ἐνώθητε τῷ ἐπίσκοπῳ, ὑποτασσόμενοι τῷ θεῷ δι' αὐτοῦ ἐν Χριστῷ. Ad Ephes. §. 4.: ὅθεν καὶ ὑμῶν πρέπει συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπίσκοπου γνάμῃ, τοῦ κατὰ θεὸν ποιμανούστος ὑμᾶς. Ad Traill. §. 2.: Τῷ ἐπίσκοπῳ ὑποτάσσεσθε, ὡς τῷ κυρίῳ. αὐτὸς γὰρ ἀγαπουνεῖ ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν, ὡς λόγον ἀποδώσαν θεῷ. διὸ καὶ φαίνεσθε μοι οὐ κατὰ ἀνθρώπουν ξῶντες, ἀλλὰ κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν.
- b) Ad Magnes. §. 7.: Οσπερ οὖν δὲ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ποιεῖ... οὔτω καὶ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπίσκοπου, μηδὲ πρεσβύτερος, μηδὲ διάκονος; μηδὲ λαϊκός. Ad Ephes. §. 5.: Σπουδάσατε ἀγαπητοῖς ὑγοταγήναι τῷ ἐπίσκοπῳ, καὶ τοῖς πρεσβύτεροις, καὶ τοῖς διάκονοις· δὲ γὰρ τούτοις ὑποτασσόμενος ὑπακούει Χριστῷ τῷ προχειρισμένῳ αὐτούς. Ad

weist Ignatius dabei auf die Tüchtigkeit und empfehlenswerthe Persönlichkeit der Einzelnen hin, welche schon zu dieser Würde bestellt waren, ohne jedoch zu ermangeln, zur Vorsicht bei der Wahl derselben aufzufordern ^{a)}.

Weiter scheint Ignatius nicht gegangen zu seyn; den Bischof bezeichnet er als Stellvertreter Gottes und Christi, das Presbyterium vergleicht er mit dem Kollegium der Apostel, den Diakonen theilt er die Verwaltung der Geheimnisse Christi zu b). Wie ganz anders lautet dagegen, was ad Trall. §. 7. zur Würdigung dieser drei kirchlichen Amter gesagt ist: „Was ist der Bischof anderer, als über alle Macht und Herrschaft hinaus, Alles beherrschend, soweit es einem Menschen zusteht, an Macht Gott-Christo ähnlich. Das Presbyterium aber, was ist es anderes, als ein heiliger Verein, Mitberather und Beisitzer des Bischofes. Und die Diakonen was anderes, als Nachbilder überirdischer Kräfte, ihm (dem Bischofe) leistend reinen, tabellosen Dienst.“ Dergleichen ad Smyrn. §. 9.: „Fürchte Gott, spricht die Schrift, mein Sohn, und den König! Ich aber sage: ehre Gott als den Urheber und Herrn aller Dinge, den Bischof aber als Hohenpriester, der Gottes Ebenbild trägt: Gottes — hinsichtlich des Herrschens, Christi — hinsichtlich des Priesterthumes. Nach diesem muß man auch den König ehren. Denn we-

Trall. §. 3.: Χωρὶς τούτων ἐκκλησία ἐκλεκτὴ οὐκ ἔστι, οὐ συνάθροισμα ἀγίων, οὐ συναγωγὴ δόστων.

- a) Ad Ephes. §. 2. u. 4. Ad Magnes. §. 2. Ad Trall. §. 3. Ad Smyrn. §. 12. Ad Philad. §. 1.u. ßter. Ad Trall. §. 2.: Οὐ γὰρ βρατῶν καὶ ποτῶν εἰσὶ διάκονοι. δέον οὐν αὐτῶν τὰ ἐγκλήματα φυλάττεσθαι, ὡς πῦρ φλέγον. αὐτὸι μὲν οὖν ἔστωσαν τοιοῦτοι.
- b) Ad Trall. §. 3.: Καὶ ὁ ἐπίσκοπος τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων τύπος ὑπάρχει. οἱ δὲ πρεσβύτεροι ὡς συνέδριον θεοῦ καὶ σύνδεσμος ἀποστόλων Χριστοῦ. §. 2.: Λεῖ δὲ καὶ τὸν διακόνους ὅντας μυστηγίων Χριστοῦ Ἰησοῦ κατὰ πάντα τρόπον ἀρέσκειν. Cf. ad Magnes. §. 6. Ad Smyrn. §. 8..

der ist unter allen Wesen irgend eines mächtiger als Gott, oder ihm vergleichbar, noch in der Kirche Etwas größer, als der Bischof, der Gott geweihet zum Heile der ganzen Welt. — — Das Priesterthum geht über alle menschlichen Güter; wer thöricht gegen dasselbe anstrebt, entehrt nicht Menschen, sondern Gott und Christus a)." Solche Übertriebene Phrasen dürften wohl schwerlich zu den übrigen Aussprüchen des Ignatius passen. Selbst in späterer Zeit, als sich schon ein besonderer Stand christlicher Kirchenbeamten entschiedener ausgebildet hatte, hören wir weder von Trenaus noch von Tertullian solche crasse Exclamationen; vielmehr wird auch von ihnen noch neben dem Gegensahe zwischen den Klerikern und dem Volke die Idee eines allgemeinen christlichen Priesterthumes entschieden festgehalten. Erst als (nach 160) Synoden üblich zu werden anfingen, musste das Unsehen der Bischöfe, als Vertreter ihrer Gemeinden, in einer früher nicht gekannten Weise steigen und zu einem Uebergewichte gelangen, daß, zu noch größeren Ansprüchen berechtigt, solche Neuerungen sowohl veranlassen, als durch die That rechtfertigen konnte b). Von Zusätzen dieser Art ist die kürzere Recension im Allgemeinen frei geblieben; obgleich der spätere Ueberarbeiter seinen Standpunkt auch in dieser Beziehung nicht ganz verleugnet hat. Ad Ephes. §. 3. wird, gegen den Inhalt der längeren Ausgabe, der Bischof gedacht als κατὰ τὰ περὶ αὐτοῦ (sc. τῆς γῆς) ὁρισθεῖτε, was auf einen Umfang der Kirche zu deuten scheint, wie er sich erst

a) Verwandt ist noch eine andere Stelle ad Philad. §. 4., wo die Unterordnung der weltlichen Behörden und selbst des Kaisers unter den Bischof gefordert wird. Diese Neußerung setzt also schon christliche Fürsten, einen christlichen Kaiser voraus, wie auch, daß die kirchlichen Behörden mit den weltlichen schon in Conflict gerathen waren. Der ganze Abschnitt wurde übrigens oben schon in dogmatischer Hinsicht als verdächtig bezeichnet und ausgeschieden.

b) Vgl. Gieseler, Kirchengeschichte, B. 1. S. 188.

später gestaltete. Ad Trall. §. 3. heißt es aber: Ὁμολ-
ως πάντες ἐντητέσθωσαν τοὺς διακόνους, ὡς Ἰησοῦν
Χριστὸν, ὡς καὶ τὸν ἔπλοκον, ὅντα υἱὸν τοῦ πα-
τρός, welche Stelle auch die Vertheidiger der kürzeren
Recension wenigstens für verderbt erklären.

Außer dem bisher Bezeichneten müssen endlich noch folgende Stellen ausgehoben werden, die in verschiedenen Beziehungen spätere Zusätze oder Umgestaltungen erfahren zu haben scheinen. Ad Trall. §. 5. werden die neuen Namen und Klassen von Engeln erwähnt, wie sie erst bei Dionys. Areopagita vorkommen, während die kürzere richtiger nur im Allgemeinen τὰς τονοδεῖλας τὰς ἀγ-
γειακὰς καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικὰς nennt. Verdächtig scheinen ferner ad Ephes. §. 20. die am Schlusse angehängten Worte: καθαρήσονται ἀλεξικανον. Desgleichen ad Trall. §. 9. der erklärende Beisatz: ἀλλ οὐχ
αἰσαύτως οὐδὲ γὰρ ταῦτα θεοὶ καὶ ἀνθρώποι. Erweist scheint die Ueberschrift des Briefes an die Römer zu Gunsten der Gemeinde daselbst, sowie die des Briefes an die Philadelphier in Beziehung auf Christus und die Kirche. Später hinzugefügt möchte auch in den Ueberschriften von sechs Briefen der Beiname des Ignatius δὲ καὶ θεοφόρος seyn, so daß der Brief an den Polycarp, nach der längeren Ausgabe, allein die einfach ursprünglichste Ueberschrift beibehalten zu haben scheint. Endlich muß noch die Stelle ad Philad. §. 3. genannt werden, worin eine große Milde bei Wiederaufnahme Gefallener ausgesprochen wird. Ohne mit Dallaus anzunehmen, daß dieses nur gegen die übertrieben strengen Montanistischen Grundsätze gerichtet seyn könne (vergl. 2 Kor. 2, 5—8.), so wird es doch mit Recht auffallend gefunden, daß dieser Ausspruch des Ignatius von den Gegnern jener Strenge nicht benutzt worden, da sie doch außer Stellen der Schrift auch den Hermas für sich anführten. Mehr noch erscheint die Stelle als späterer Zusatz, da sie

in den Zusammenhang des Ganzen wenig paßt. Unmittelbar vorher geht nämlich eine ernste Warnung vor Allen, die irgendwie durch falsche Lehren die Einheit der Kirche untergraben, vor denen ihr treuer Hirt und Bischof sie bewahren werde. Daran schließt sich die Stelle: *Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐν τῷ κυριελαῖ ... bis ἐν τῷ βασιλεῖ τοῦ Χριστοῦ* ziemlich unpassend mit *οὐν* an, da die zu empfehlende Milde nicht sowohl eine Folgerung als vielmehr Beschränkung des Vorhergehenden ist, wozu die unmittelbar folgende wiederholte Warnung abermals nicht recht paßt, während das Ganze durch Ausscheidung der bezeichneten Stelle einen sehr guten Zusammenhang bekommt.

Wie so verschiedentliche Zusätze auch in die längere Ausgabe unserer Briefe gekommen seyen, bedarf nach dem Bisherigen keiner besonderen Erörterung; nach zwei Seiten hin waren sehr nahe liegende Anknüpfungspunkte dafür gegeben. Die schon seit den Zeiten der Apostel vielfach hervorgetretenen Abweichungen der Lehre, deren Hauptrichtungen Ignatius entgegengetreten war, begannen bald nach seiner Zeit in mannigfach verwandten Formen und Vermischungen sich weit üppiger zu verbreiten; es bildeten sich Parteien, Einzelne traten an die Spitze, oder wurden doch als Urheber und Vertheidiger bestimmter Lehren genannt, deren Namen solchen Stellen unserer Briefe um so eher von späterer Hand beigefügt wurden, je entschiedener darin schon gegen die verwandten Reime dieser Späteren gesprochen war. Auf der anderen Seite gab das ebenfalls rasch steigende Ansehen der Bischöfe eine ähnliche Veranlassung, das, was Ignatius — wenn auch dringend, doch immer mit angemessener Mäßigung — zur Empfehlung der bischöflichen Würde ausgesprochen hatte, um Vieles zu steigern und zu verstärken. Anderes, wie theilweise Erweiterung durch Einflechten einer größeren Menge biblischer Citate oder sonstige Abänderungen und Zusätze, wie sie ebenfalls im Vorhergehenden bezeichnet

wurden, lassen sich aus der Schriftbehandlungsweise jener Zeit überhaupt hinlänglich begreifen. Alles in der längeren Ausgabe unserer Briefe als fremdartig Bezeichnete ist aber der Art, daß durch dasselbe keinesweges, wie bei der kürzeren Recension, das Ganze verdächtigt würde, vielmehr muß sich bei unbefangener Prüfung ergeben, daß wir in dem Uebrigen das eigentlich Ursprüngliche dieser Briefe, sowohl nach Form als Inhalt, im Allgemeinen noch zu besitzen annehmen dürfen.

Auffallend müßte es erscheinen, daß die Briefe des Ignatius bisher so wenig bei Erklärung der Schriften des Neuen Testamentes zu Rathe gezogen sind, obgleich schon Schmidt (am a. D. S. 107 f.) darauf hingewiesen hatte, wenn nicht in dem schwankenden Urtheile über Werth und Geltung unserer Briefe überhaupt der Grund dieser Vernachlässigung zu suchen wäre. Bretschneider hat Einiges daraus nach der kürzeren Recension zur Vergleichung angeführt; doch besteht dieses meistens gerade in Abweichungen von der längeren Ausgabe und dürfte deshalb, den gegebenen Erörterungen zufolge, dem neutestamentlichen Sprachgebrauche ungleich ferner stehen. Mit Ausscheidung dessen, was nach Obigem auch in der längeren Ausgabe einer späteren Zeit anzugehören scheint, dürfte sich Folgendes, als ein kleiner Beitrag zur neutestamentlichen Lexikographie, nicht unpassend hier anschließen.
Ἄγκιστρον Math. 17, 27. *ἐκπλιxeiv* εἰς τὰ ἄγκιστρα τῆς κενοδοξίας ad Magnes. §. 11. — *Ἄγνεια* 1 Tim. 4, 12. *ἐν ἀγνείᾳ μένειν* ad Polyc. §. 5. Die ganze Stelle: *εἰ τις δύναται ἐν ἀγνείᾳ μένειν, εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ πνεόντος ἐν ἀκανχησίᾳ μενέτω* ist zu vergl. zu 1 Cor. 7, 7—9. — *Ἀδιάκριτον* Iac. 3, 17. *πνεῦμα κεκτημένοι ἀδιάκριτον* ad Magnes. §. 15. — *Ἀδιάλειπτος* Rom. 9, 2. *ἀδιάλειπτος προσευχή* ad Polyc. §. 1. Das

Ἄδν. ad Ephes. §. 10. — Ἀδικεῖν Luc. 10, 19. μὴ αὐτή (sc. η ἀγάπη ὑμῶν) με ἀδικήσῃ ad Rom. §. 1. — **Ἀλτήματα** Luc. 23, 24. ad Ephes. §. 5. — **Αἰχμαλωτίξειν** Luc. 21, 24. η ἀγλα τοῦ θεοῦ ἐκκλησία μὴ αἰχμαλωτισθῇ ὑπὸ τῆς πανουργίας [τοῦ διαβόλου] ad Ephes. §. 17. cf. ad Philad. §. 2. — **Αλήθειν** Matth. 24, 41. δὶ όδόντων θηρίων ἀλήθουμαι ad Rom. §. 4. — **Αλλοματι** Ioh. 4, 14. ὅδωρ ζῶν ἀλλόμενον ἐν ἐμοὶ ad Rom. §. 7. — **Αμφιέννυμι** Matth. 11, 8. λύκοι καθδοῖς ἡμφιεσμένοι ad Philad. §. 2. — **Αναξιωνόγόσαντες** ἐν αἷματι Χριστοῦ ad Ephes. §. 1. — **Ανανήφειν** 2 Tim. 1, 6. ἀναξιωνόγόσαντες ἐν αἷματι Χριστοῦ ad Ephes. §. 2. — **Ανεστι** 2 Cor. 8, 13. ἀνεστις σώματος ad Magnes. §. 9. — **Ανθρωποκτόνος** Ioh. 8, 44. δ ἀνθρωποκτόνος θήρ ad Philad. §. 3. — **Ανοχὴ τοῦ θεοῦ** Rom. 2, 4. ad Ephes. §. 11. — **Ανυπόκριτος** 1 Tim. 1, 5. ἄμαρτον διάνοιαν καὶ ἀνυπόκριτον — — ἔχων ad Trall. §. 1. — **Ανυπότακτος** 1 Tim. 1, 9. ad Trall. §. 8. — **Απάτη** Col. 2, 8. ad Trall. §. 6. — **Απελεύθερος** 1 Cor. 7, 22. ἀπελεύθερος γενήσομαι Ιησοῦ Χριστοῦ ad Rom. §. 4. — **Απερισπάστω** διανοίᾳ. — **Απόλαυσις** 1 Tim. 6, 17. η τῶν προσδοκιμένων ἀγαθῶν ἀπόλαυσις ad Smyrn. §. 6. — **Απονέμειν** 1 Petr. 3, 7. πᾶσαν ἐντροπὴν ἀπονέμειν τινί ad Magnes. §. 3. — **Αποτελεῖν** Iac. 1, 15. τὰ δὲ δύο [πλευραὶ καὶ ἀγάπη] ἐν ἐνότητι γενόμενα, θεοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ ad Ephes. §. 14. — **Απρόσιτος** 1 Tim. 6, 16. heißt es von Gott: φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ad Ephes. §. 7. wird er selbst ἀπρόσιτος genannt. — **Απρόσκοπος** 1 Cor. 10, 32. τὸν βίον ὑμῶν ἀπρόσκοπον τιθεσθε πᾶσιν ἀνθρώποις ad Trall. §. 7. — **Αρχεῖα** 2 Cor. 5, 17. ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχέσιοις εὑρώ τὸ εὐαγγέλιον, οὐ πιστεύω

ad Philad. §. 8. — Ἀρχισρεύς Hebr. 2, 17. von Christus
gebraucht: ad Magnes. §. 4. — Ἀσύμφωνος Act. 28,
25. ad Ephes. §. 9. — Ἀτιμάξειν Act. 5, 41. ad
Philad. §. 11. — Αὐθαίδης Tit. 1, 7. ad Ephes. §. 5. —
Αὐθαίρετος 2 Cor. 8, 3. Das Ahd. ad Magnes. §. 5. —
Ἀφανίζειν Matth. 6, 16. πᾶς θεσμὸς κακὸς ἡφανίζετο
ad Ephes. §. 19. — Ἀφορᾶν Hebr. 12, 2. πρὸς τὴν
φανομένην ἀφορῶν νεότητα ad Magnes. §. 3. — Ἀφορμή
2 Cor. 5, 12. ἀφορμὰς δοῦναι ad Trall. §. 8. — Βα-
σικαίνειν Gal. 3, 1. οὐδέποτε ἐβασικάνατε οὐδενί ad
Rom. §. 3. — Βδελυκτός Tit. 1, 16. βδελυκτὰ βρώματα
ad Philad. §. 6. — Βδελύσεσθαι Rom. 2, 22. ad
Philad. §. 4. — Βοτάνη Heb. 6, 7. βοτάνη τοῦ δια-
βόλου ad Ephes. §. 10. — Βρόχος 1 Cor. 7, 35. βρόχον
λαμβάνειν ad Trall. §. 7. — Δικαιώματα καὶ ἐντο-
λαὶ Luc. 1, 6. Ebenso verbunden ad Philad. §. 1. —
Δόγμα Act. 16, 4. βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασι τοῦ
κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων ad Magnes. §. 13. — Ἐγκλημα
Act. 23, 29. τὰ ἐγκλήματα φυλάττεσθαι ad Trall. §. 2. —
Ἐκδοτός Act. 2, 23. καὶ ἐμαυτὸν ἔκδοτον δέδωκα τῷ
Θανάτῳ ad Smyrn. §. 4. — Ἐκκλινειν ἀπό τίνος Rom.
16, 17. In demselben Sinne ἐκκλίνειν τινά ad Ephes. §. 7. —
Ἐκτενής Act. 12, 5. ἐκτενῆς εὐκῆ ad Ephes. §. 10. —
Ἐκτρωμα 1 Cor. 15, 8. ἐσχατος ὡν καὶ ἐκτρωμα ad
Rom. §. 9. — Ἐλεεῖσθαι 1 Cor. 7, 25. ἥλεηματι τις
εἶναι ad Rom. §. 9. — Ἐλπίς Col. 1, 27. von Christus
als Grund unserer Hoffnung ad Ephes. §. 1. ad Trall. §.
2. — Ἐμφυτος Iac. 1, 21. ἐμφυτον τὸ περὶ θεοῦ παρὰ
τοῦ Χριστοῦ λαβόντες κριτήριον ad Ephes. §. 17. —
Ἐγέδρα Act. 23, 16. προορῶν τὰς ἐνέδρας τοῦ πονηροῦ
ad Trall. §. 8. ad Philad. §. 6. — Ἐντρέπεσθαι 2
Thess. 3, 14. ὅταν ἐπανῶ ὑμᾶς, οἴδα ὅτι ἐντρέπεσθε ad
Magnes. §. 12. Trop. Matth. 21, 27. ὑμεῖς δὲ ἐντρέπεσθε
αὐτοὺς ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν ad Trall. §. 3. — Ἐξαπα-
τᾶν 2 Cor. 11, 6. μὴ οὖν τις ὑμᾶς ἐξαπατάτω ad

Ephes. §. 8. — Ἐπιείκεια Act. 24, 4. ἀδελφοὺς αὐτοὺς ποιήσωμεν τῇ ἐπιεικείᾳ ad Ephes. §. 10. ad Philad. §. 1. — Ἐπιθυμητής 1 Cor. 10, 6. ἐπιθυμηταὶ ἀλλοτρίου κάλλους ad Magnes. §. 3. — Ἐπισκοπεῖν 1 Petr. 5, 2. μόνος αὐτὴν (τὴν ἔκκλησιν) ἐπισκοπήσει ad Rom. §. 9. — Ἐτεροὶ διασκαλεῖν 1 Tim. 1, 3. ad Polyc. §. 3. — Εὑδία Matth. 16, 2. Trop. ἡ κατὰ θεὸν αὐτοῖς γενομένη εὐδία ad Smyrn. §. 11. — Εὔρεγετεῖν Act. 10, 38. οἱ καὶ εὐεργετούμενοι χείροις γίνονται ad Rom. §. 5. — Εὑθετος εἰς Luc. 9, 62. λιμένες εὑθετοι εἰς σωτηρίαν ad Polyc. §. 2. — Εὑθυμος Act. 27, 36. Der Eomparat. εὐθυμοτέρος γίνεσθαι ad Polyc. §. 7. — Εὕνοια Eph. 6, 7. μὴ εὔνοια ἄκαρδος γένησθε μοι ad Rom. §. 4. ad Trall. §. 1. — Εὔχοιτα Hebr. 13, 16. ἔτοιμοι εἰς εὐποίησιν θεῷ ἀνήκουσαν ad Polyc. §. 7. — Ζόφος Iud. 13. ἀγνοίας ζόφος ad Eph. §. 19. — Ζύμη Matth. 13, 33. im guten Sinne μεταβάλλεσθαι εἰς νέαν ζύμην χάριτος ad Magn. §. 10. — Θυσία Phil. 4, 18. von gottgeweihten Darbringungen jeder Art θυσίαν προσκομίζειν ad Smyrn. §. 8. — Ἰχνος 1 Petr. 2, 21. εὐδίκεσθαι ὑπὸ τὰ ἵχνη τινός ad Ephes. §. 12. — Καταδικάξεσθαι i Luc. 6, 37. mit Hinzufügen der Strafe θανάτῳ ad Ephes. §. 16. — Κατακριθήσεται ad Philad. §. 3. — Καταρτίξειν 1 Cor. 1, 10. κατηρτισμένοι ἐν ἀκινήτῳ πλοτες ad Smyrn. §. 1. — Κατάστημα μεγάλη μαθητεῖα ad Trall. §. 3. — Καύχησις Rom. 3, 27. ποῦ καύχησις τῶν λεγομένων δυνατῶν; ad Ephes. §. 18. — Κεράννυμι Apoc. 14, 10. οὐ νομέλιτι καύνειν κεραννύντες ad Trall. §. 6. — Κοιμᾶν 1 Cor. 7, 39. ἵνα μὴ κοιμηθεῖς βαρύς τινι εὐρεθήσομαι ad Rom. §. 4. — Κόλασις 1 Ioh. 4, 18. κόλασις τοῦ διαβόλου ad Rom. §. 5. — Κοσμεῖν 1 Petr. 3, 5. κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ ad Ephes. §. 9. — Κοσμικόν entgegen dem ἐκουφάντιον

Hebr. 9, 1. μηδὲν ἐπιθυμεῖν κοσμικόν ad Rom. §. 4. — **Κονφίζειν** Act. 27, 38. ἀγάπη πουφιξόμενοι ἐκ γῆς πρὸς οὐρανόν ad Ephes. §. 9. — **Λειτουργικαὶ τοῦ θεοῦ δυνάμεις** ad Philad. §. 9. — **Λόγια θεοῦ** Rom. 3, 2. φασὶ τὰ λόγια ad Magnes. §. 9. — nachdem eine auch 2 Thess. 3, 10. citierte Stelle aus 1 Mos. 3, 19. angeführt war. Vgl. ad Smyrn. §. 3. in Beziehung auf Act. 1, 11. — **Λοιμός** Act. 24, 5. Der Compar. ad Polyc. §. 2. — **Μαγιστρός** Act. 8, 11. γέλωση μαγείᾳ ad Ephes. §. 19. — **Ματαιολόγος** Tit. 1, 10. ad Trall. §. 6. — **Ματαιότης** Eph. 4, 17. ματαιότητι προσέχειν ad Ephes. §. 9. — **Μεσότοιχον** Eph. 2, 14. ἔσχισε τὸν ἀπ' αἰῶνος φραγμὸν, καὶ τὸ μεσότοιχον αὐτοῦ ἔλυσε ad Trall. §. 9. — **Μιαίνεσθαι** Tit. 1, 15. δὲ τοιούτος μεμιλανται τῇ συνειδήσει ad Trall. §. 7. — **Μολυσμός** 2 Cor. 7, 1. φθορὰν καὶ μολυσμὸν καλεῖν τὴν νόμιμον μίξιν ad Philad. §. 6. — **Μορφή** Phil. 2, 6. 7. σῆμα ξώσιν μορφὴν ἔχοντος ad Smyrn. §. 3. — **Μωμεῖσθαι** 2 Cor. 8, 20. ἐὰν μωμήσεται ἡμᾶς ad Magnes. §. 10. — **Μωραίνεσθαι** 1 Cor. 1, 20. ἐμωραίνετο σοφίᾳ κοσμικῇ ad Ephes. §. 19. — **Νήφειν** 2 Tim. 4, 5. νῆφες, ὡς θεοῦ ἀθλητής ad Polyc. §. 2. — **Νοήματα** 2 Cor. 2, 11. οὐ λήστεται ὑμᾶς τι ταῦν νοημάτων τοῦ διαβόλου ad Ephes. §. 14. — **Οἰκονομία** Col. 1, 25. κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ad Ephes. §. 18. — **Ὥνασθαι** Phil. 20. δύναμιν ὑμῶν διὰ παντός ad Polyc. §. 6. ad Rom. §. 5. ad Ephes. §. 2. — **Ὀργίλος** Tit. 1, 7. νικᾶν τὸ ὄργιλον ἐν κρατότητι ad Ephes. §. 10. — **Οὐσία**, natura, essentia, ἐνεργείας θεϊκῆς οὐσίᾳ γεννητή ad Magnes. §. 8. — **Οφελον** 1 Cor. 4, 8. ὅφελον πάντες αὐτὸν ἐμμοῦντο ad Smyrn. §. 12. — **Οψώνιον** 2 Cor. 11, 8. ὁφώνια κομίζεσθαι ad Polyc. §. 6. — **Πανοπλία** Ephes. 6, 11. ἡ ψυχομονὴ ὡς πανοπλία ad Polyc. §. 6. — **Παραλογίζεσθαι** Col. 2, 4. οὐδὲν ὑμῖν παραλογισθήσεται ἀν εἰς αὐτοὺς ἐποιήσατε ad Smyrn. §. 10. — **Παραπλησίως**

Hebr. 2, 14. παραπλησίως αὐτῷ ad Ephes. §. 15. — Παροξύσμους ἐμβορχαῖς πάνες ad Polyc. §. 2. — Παχύνεσθαι Matth. 13, 15. τὴν διδασκαλίαν δὲ ἀθετήσας λιπανθεῖς καὶ παχυνθεῖς ad Ephes. §. 16. — Πειθαρχεῖν τοῖς γονεῦσιν, τοῖς ἄφορούσιν ad Philad. §. 4. — Πεισμονή Gal. 5, 8. οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανός ad Rom. §. 3. — Πεικιεφαλαία 1 Thess. 5, 8. ἡ πλευραγγέλλειν πλάνην ad Ephes. §. 9. — Πλάνον πνεῦμα 1 Tim. 4, 19 ad Ephes. §. 9. — Πληροῦσθαι Col. 2, 10. πεπληρωμένοι παντὸς ἀγαθοῦ ad Magnes. §. 14. — Πληροφορεῖσθαι Rom. 4, 21. εἰς τὸ πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπεθανοῦντας ad Magnes. §. 8. πληροφορεῖσθαι ἐν Χριστῷ ib. §. 11. — Πληροφορία 1 Thess. 1, 5. ταῦτα δὲ γνοὺς ἐν πληροφορίᾳ, καὶ πιστεύσας ad Magnes. §. 11. — Προσδοκᾶσθαι Act. 3, 4. ἡ τῶν προσδοκῶμένων ἀγαθῶν ἀπόλαυσις ad Smyrn. §. 6. — Πρόφασις Matth. 13, 14. προφάσει φιλίας σαρκικῆς ad Rom. §. 1. — Πυκνότερον Act. 24, 26. πυκνότερον συνέρχεσθαι ad Ephes. §. 13. — Πώνυνυμι, als Schlusßformel am Schlusse von Briefen ἔργωσθε Act. 15, 29., ad Rom. §. 10., ad Polyc. §. 8. — Σινιάζειν Luc. 22, 31. σατανᾶς — — ὁ ἔξαιτησάμενος σινιασθῆναι τῶν ἀποστόλων τὴν πίστιν ad Smyrn. §. 7. — Σκεῦος ἐκλογῆς Act. 9, 15. μεμαρτυρημένος ὅτι σκεῦος ἐστιν ἐκλογῆς ad Ephes. §. 12. — Σοφίζεσθαι 2 Petr. 1, 16. Ὡς guten Sinnen σοφισθέντες ὑπὸ τοῦ πνεύματος ad Ephes. §. 4. — Σπλάγχνον 2 Cor. 7, 15. τὰ σπλάγχνα ἂλλοτε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ad Philad. §. 10. — Σπορά 1 Petr. 1, 22. οὐ γάρ εἰσι γεώργιον Χριστοῦ, ἀλλ' ἐκθροῦ σπορά ad Philad. §. 3. — Στηρίζεσθαι Rom. 1, 11. στηρίζεσθαι ἐν Χριστῷ ad Ephes. §. 12. — Συγγνώμη 1 Cor. 7, 6. συγγνώμην μοι ἔχετε ad Rom. §. 5. — Συγκινεῖν Act. 6, 12. τὰ πάντα συνεκινεῖτο

ad Ephes. §. 19. — Συγχαίρειν Phil. 2, 17. πρέπει εἰς θεοῦ τιμὴν — — — συγχαρῆναι αὐτοῖς ad Smyrn. §. 11. — Συμβουλίου ἀγαγεῖν θεοπρεπέστατον ad Polyc. §. 7. — Σύμφωνος ἀγάπη, προσευχή, πλετις ad Ephes. §. 4. 5.13. — Συνήθεια, consuetudo, familiaritas: συνήθειαν ἔχειν πρός τινα ad Ephes. §. 5. — Συντρέχειν τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ ad Ephes. §. 3. — Τέλειος 1 Ioh. 4, 18. ἡ τελεία ἐλπίς ad Smyrn. §. 10. — Τέλος Gal. 2, 6. οὐδιατάσσομαι ὑμῖν, ὡς ὅν τι ad Ephes. §. 3. — Τέλος 2 Thess. 1, 9. αἰωνίαν τίσουσιν δίκην ad Ephes. §. 16. — Τόπον ἔχειν Rom. 15, 23. ἐν ἐνότητι ὑμῶν οὐχ ἔξουσι τόπον ad Philad. §. 2. — Τραῦμα τῇ αὐτῇ ἐμπλάστρῳ θεραπεύεται ad Polyc. §. 2. — "Τρόπος 2 Cor. 12, 10. μικρὸν γὰρ εἰπεῖν, ὕβρεων καὶ πληγῶν ad Smyrn. §. 3. — 'Τρέψοχή 1 Tim. 2, 2. χαίρων τῇ τοῦ πατρὸς ὑπεροχῇ ad Smyrn. §. 7. — 'Τρόπον ὑπομονὴν Ἰησοῦ Χριστοῦ ad Rom. §. 10. — 'Τρόπος αγή 1 Tim. 2, 11. ἐν μιᾷ ὑπόταγῇ ad Ephes. §. 2. — Φαῦλος Tit. 2, 8. Der Superl. ad Ephes. §. 7. — Φειδεσθαι Rom. 8, 32. ἐάνπερ ὑμεῖς μὴ φείσησθε μον ad Rom. §. 1. — Φιλία Iac. 4, 4. φιλασσοφική ad Rom. §. 1. — Φιλόθεος 2 Tim. 3, 4., ad Magnes. §. 11. — Φιλναρός 1 Tim. 5, 13. ad Ephes. §. 9. — Φρεναπάτης καὶ ματαιολόγος Tit. 1, 10. — Ebenso verbunden ad Trall. §. 6. — Φυσιοῦ 1 Cor. 8, 1. πλείον με δεῖ — — μὴ προσέχειν τοῖς εἰκῇ φυσιοῦσι με ad Trall. §. 4. Φυσιοῦσθαι 1 Cor. 4, 18. μηδὲ — φυσιούσθωσαν (sc. οἱ δοῦλοι) ad Polyc. §. 4, ad Magnes. §. 12. — Φύσις, indoles: ἀπεδεξάμην ὑμῶν — — τὸ σνομα, δὲ κτητησθε φύσει δικαῖος ad Ephes. §. 1. — Φυτεία Matthi. 15, 13. Von Irrlehrern: οὐκ εἰσὶ φυτεία πατρός ad Trall. §. 11. — Χαρίξεσθαι Act. 25, 11. τοῦ θεοῦ θέλοντά με εἶναι κόσμῳ μὴ χαρίσησθε ad Rom. §. 6. — Χειμάξεσθαι Act. 27, 18. ναῦς κε-

382 Ueb. d. gegenwärtigen Stand u. die künftige

*μαζομένη ad Polyc. §. 2. — Χειροτονεῖν Act. 14, 23.
πρέπει — — συμβουλιον ἀγαγεῖν δεοπρεπέστατον, καὶ
χειροτονῆσαι ad Polyc. §. 7., ad Philad. §. 10. — Χλευά-
ξειν Act. 17, 32. τὸ πάθος χλευάξουσι ad Smyrn. §. 7. —
Χλιαρός Apoc. 3, 16. χλιαρὰ πίνειν ad Magnes. §. 9. —
Χωρεῖν εἰς . . . Matth. 15, 17. εἰς γέενναν χωρήσει ad
Ephes. §. 16. — Ψευδολόγος 2 Tim. 4, 2. ψευδολογον
χνεῦμα ad Ephes. §. 9. ψευδολόγος κήρυξ ad Philad. §. 3.
Parallelen zu den Stellen 1 Ioh. 1, 1., 3, 3 sq., 4, 2., 2 Ioh.
7. 1 Tim. 1, 1. sq. 6—8. 4, 7., 2 Tim. 2, 18. 23. 3, 1. sq. Tit.
1, 10—16 wurden oben schon Seite 362—364 angeführt.*

3.

Ueber den gegenwärtigen Stand und die künftige Rolle des Protestantismus in Frankreich.

-
- §. 1. Die jüngsten Pastoral-Conferenzen zu Paris.
 - §. 2. Berathungen des außerordentlichen protestantischen Ausschusses unter dem Vorsige des Ministers des öffentlichen Unterrichtes.
 - §. 3. Errichtung einer protestantisch-theologischen Facultät zu Paris.
 - §. 4. Das frühere und das gegenwärtige Verhältniß des Protestantismus zum politischen Liberalismus.
 - §. 5. Sein Verhältniß zur Politik des Staates.
 - §. 6. Seine Stellung zur National-Litteratur.
 - §. 7. Seine künftige Rolle.

§. 1. Die jüngsten Pastoral-Conferenzen zu Paris.

Im protestantischen Frankreich sind im Laufe der letzten Jahre Berathungen von hoher Wichtigkeit nicht nur in Anregung gekommen, sondern auch zu einem solchen Grade von Reife schon vorgerückt, daß wir länger nicht

anstehen dürfen, dieselben in ihren Hauptpunkten darzustellen und nach ihrer Bedeutsamkeit in Hinsicht auf Frankreich selbst sowohl als auf die protestantische Kirche zu beleuchten.

Aus Pastoral-Conferenzen ist die erste Anregung zu allem hervorgegangen. Pastoral-Conferenzen sind zuerst im deutsch-lutherischen Theile des protestantischen Frankreichs, im Elsaß, schon vor einigen Jahren gehalten worden. Es hatten aber dieselben anfangs einen minder bedeutenden Charakter, sie beschäftigten sich, wenigstens vorzüglich, mit einigen Modificationen, die in der obersten kirchlichen Behörde, im sogenannten Directorium der augsburgischen Confession, gewünscht worden waren und beschränkte Ansichten scheinen jenen Bewegungen um so weniger fremd gewesen zu seyn, als diejenigen, die anfangs sie leiteten, desto schneller, nach reiferem Erwägen, theils im Stillen sich davon los sagten, theils geradezu auf die entgegengesetzte Seite schlugen. Entkräftigt durch diesen Uebertritt, zur bloßen Opposition herabgesunken, konnten nun die Wenigen, die noch das vorgestecchte Ziel verfolgten, nichts Ersprizlicheres thun, als an das Allgemeinere, an die Principien der Verfassung selbst sich anzuschließen und die Umgestaltung des ganzen organischen Gesetzes zu begehrn.

Auf diesem Standpunkte schritten sie einige Zeitlang mit vielem Glücke vor. Das wahre Leben und der echt protestantische Geist der Kirche waren von der Zeit an in jener Opposition. Aber zuletzt traten ihre ersten Stellvertreter selbst in die oberste Verwaltung ein und somit war die Rolle dieses Elementes als Opposition beendigt. Es sind daher die Pastoral-Conferenzen der deutsch-protestantischen Kirche in Frankreich nunmehr in die Reihe der gewöhnlichen kirchlichen getreten.

Auf der andern Seite hat in der französisch-protestantischen Kirche ein in Montauban ausgebildeter, mehrere Jahre lang in Amsterdam angestellter Prediger, Herr Co-

384 Ueb. d. gegenwärtigen Stand u. die künftige

querel, der im Dratoire zu Paris dem sel. Marron aus dem Haag nachgefolgt ist und der durch jede seiner beinahe allzuglänzenden Reden ein unzählbares Auditorium um seine Kanzel versammelt, allgemeine Pastoral-Conferenzen in Paris selbst in Vorschlag gebracht, und mit Begeisterung ist dieser Vorschlag von allen Consistorien aufgenommen und sogleich realisiert worden. Eine günstigere Stellung als die von Coquerel konnte nicht gefunden, könnte kaum gedacht werden. In seinem ganzen, noch jugendlichen Wesen paaren sich südliches Feuer mit holländischer Klugheit und seiner Weltkunde. Einmütig ward er von der ersten Conferenz zum Secretär so wie sein Colleger, der ehrwürdige, aus Genf stammende und in Dänemark früher angestellte, Monod zum Präsidenten derselben erwählt. Auch wurde gleich anfangs der einfache Grundsatz aufgestellt, daß jeder in Frankreich als Geistlicher angestellte, sey es in einer Gemeinde oder in einer Schule, gehöre er der reformirten oder augsburgischen Confession zu, Mitglied der in Zukunft jährlich zu Paris zu haltenden Conferenz sey.

Nach dieser ersten Grundlage wurde sofort zum weiten Aufbau geschritten. Von allen den verschiedenen Gegenständen, welche die französisch-protestantische Kirche betreffen, wurden die Hauptpunkte ausgehoben, vorläufig in einigen besondern Zusammentümmlungen besprochen, hierauf in pleno debattirt, zuletzt, bei der Trennung der Conferenz, zur weitern Berathung und zur Einholung bestimmter Instructionen an alle Consistorien Frankreichs wiesen.

Im folgenden Jahre, 1834, gewann die Conferenz schon eine bestimmtere Gestaltung und höhere Bedeutung. Allgemein wurde das Bedürfniß ausgesprochen, eine Fundamental-Revision des Verfassungs-Decretes von der gesetzgebenden Macht zu begehrn, und nachdem sofort die Grundsätze, welche im neuen Entwurfe vorherrschen

sollten, waren aufgestellt worden, schritt man 1) zur Ernennung einer Correspondenz-Committee, die von einer Conferenz zur andern die laufenden Geschäfte zu besorgen hätte, und 2) zur Bezeichnung einer besondern Commission, welche die Redaction des neuen der Regierung und den Kammern vorzulegenden Gesetz-Entwurfes übernehmen sollte.

Diese letztere Commission bildeten, nebst den Geistlichen von Paris, vier andere Mitglieder der beiden Consistorien, nämlich die Herrn Lafond von La debert, Präfekturnrath, und von Aldebert, Advokaten am königlichen Gerichtshofe, reformirter Confession, und die Herrn Matter, Oberinspector der königlichen Universität, und Parrot, Sachwalter am Cassationshofe, augsburgischer Confession.

Nach häufigen und reisen Berathungen dieser Commission im Laufe des verflossenen Winters wurde, bei Heran näherung der Conferenz vom Mai 1835, Herr von Aldebert zum Berichterstatter ihrer Arbeiten ernannt und in einem eben so umsichtsvollen als schön verfaßten Berichte wurden der Conferenz selbst, von seiner Seite, sowohl der Plan einer neuen Organisation als die Mittel zur Ausführung dieses Planes vorgetragen.

Es dürfte schwer seyn, für die gegebene Lage etwas Gediegenes zu entwerfen, als jene Arbeit war. Aber schwierig ist dies ganze Geschäft in mehr als einer Hinsicht. Ein Verfassungsdecret kann bloß durch ein Gesetz umgeändert werden; Gesetze können nur die Kammern geben: was verstehen die Kammern von den Grundsäcken und dem geistigen Leben einer Kirche, die sie nicht kennen? Einmal dem Sturme öffentlicher Discussion hingegeben, was kann nicht alles aus dem von protestantischer Hand eingereichten Projecte noch werden? Noch mehr, die protestantisch-lutherische Kirche will eine andere Verfassung, als die protestantisch-reformirte; so nahe sie beide in Paris sich stehen, so ferne sind sie sich in den entlegenen Departementen.

386 Ueb. d. gegenwärtigen Stand u. die künftige

Sollten sie auch in so weit sich verständigen, daß sie zu gleicher Zeit ihre Entwürfe einreichten, so würde nur desto greller der Uedelstand hervortreten, daß so verschiedene Wünsche, so verschiedene Grundsätze und Verfassungen von zweien Schwesternkirchen, vor Gesetzgebern, die beiden fremd sind, müßten geäußert werden.

Doch liegt nicht einmal in allem diesem der Schwierigkeiten größte. Letztere besteht darin, daß in den Ansichten über Verfassung und Einheit der Kirche, selbst in der Mitte der Protestanten Frankreichs, die bedeutendste Verschiedenheit herrscht.

Nämlich eine höchst beträchtliche Zahl der Geistlichen und der einflußreichsten Mitglieder der französischen Kirche neigt sich jetzt zu den Gesinnungen jenes dem britischen Reiche entlehnten Methodismus, welcher die Freiheit unabhängiger Capellen der Ordnung einer gesetzlichen Gesellschaft und kirchlichen Einheit vorzieht, und man darf sich daher nicht wundern, wenn der so beifallswerte Vorschlag der Commission bei der jüngsten Conferenz nicht allgemeine Zustimmung, ja nicht einmal eine wirkliche Majorität der Stimmen sich erwarb.

Der Vorschlag setzte nämlich an die Stelle der jetzt zwar vereinzelt aber doch unabhängig bestehenden Consistorialkirchen eine Nationalkirche, in welcher Consistorien, Synoden und Centralsynoden zur Regulirung und Verwaltung des Ganzen sich gestalten sollten.

Die Idee einer Centralbehörde war es nun, vor welcher manche der jetzt unabhängig stehenden und mit der obersten Staatsstelle direct correspondirenden Consistorialpräsidenten, so wie viele Methodisten, zurückwichen. Auch andere bekämpften die Ideen von Synoden und Centralbehörden aus andern Gründen: die einen befürchteten, es möchten nur allzuleicht die Synoden die Skandale der alten Polemik vor der neuen Welt zur Schau zu tragen sich gelüsten lassen; andere dachten, es dürften die Central-

behörden mit dem Staate in die letzten Freiheiten der evangelischen Kirche sich theilen und dieselbe des Wenigen noch berauben, was das Concordat der Consularregierung und die Willkür der kaiserlichen Polizei ihr noch gelassen.

Die Commission, Verfasserin des vorgelegten Organisationsplanes, theilte keine dieser Befürchtungen, begriff aber ihr Vorhandenseyn in vielen Gemüthern so wohl, daß sie nicht ungerne den Antrag vernahm, das Ganze an die Consistorien, zur Einholung ihrer Ansicht, zu verweisen. Auf diesem Wege können nun wohl am besten die ungegründeten Besorgnisse mit Schonung gehoben und die noch unvollendeten Entwürfe zu voller Reife gebracht werden.

Mit gespannter Aufmerksamkeit sieht man auch der Conferenz von 1836 entgegen, durch welche es sich entscheiden soll, ob die protestantische Kirche in Frankreich in ihrer jeweiligen, traurigen Zerstückelung und Schwäche auch noch ferner soll versunken bleiben, oder ob sie in sich selbst Licht und Kraft genug enthält, sich zur Einheit, zu einem lebendigen Ganzen zu erheben.

Dass die Erhebung zu einem von demselben Geiste beselten Körper für ihre eigene Zukunft, so wie ihr Verhältniß zum Staate und ihren Einfluss auf Frankreichs geistige und sittliche Entwicklung von höchster Wichtigkeit sey, ist wohl leicht zu erachten; und käme noch dazu die harmonische Verschmelzung des deutschen und des französischen Elementes, welche glänzenden Hoffnungen ließen alsdann erst sich fassen? Schon ist dazu eine vorläufige Bahn durch die schönen Studien der theologischen Facultät in Straßburg eingeleitet. An dieser Schule nämlich bilden sich schon ausgezeichnete Geistliche aus dem innern wie aus dem östlichen Frankreich. Doch zur Erreichung des großen Ziels ist eine höhere Anstalt unentbehrlich geworden und auch schon bei den Kammern in Vorschlag gekommen. Die Idee derselben ging aus den Berathungen eines besondern Ausschus-

388 Ueb. d. gegenwärtigen Stand u. die künftige
ses hervor, den der Minister des öffentlichen Unterrichtes,
gegen das Ende des Jahres 1834 und in den ersten Monaten
des Jahres 1835, unter seinem Vorsitz zu bilden sich
veranlaßt sah.

§. 2. u. 3. Die Berathungen des außerordentlichen protestantischen Ausschusses unter dem Vorsitz des Ministers des öffentlichen Unterrichts. — Errichtung einer theologischen Facultät zu Paris.

Die Berathungen dieses Ausschusses waren durch die Anwendung des Schulgesetzes vom 28. Juni 1833 auf protestantische Anstalten nothwendig geworden, doch, gleich bei Bildung des Ausschusses, war man, wie dies aus der Wahl der Mitglieder desselben hervorgeht, schon auf etwas Weiteres und Höheres bedacht. Der Minister ernannte nämlich dazu die ausgezeichneten reformirten Mitglieder aus den beiden Kammern und die bedeutendsten Geistlichen von Paris, Bordeaux und Nièmes, den Marquis de Faucourt, den Admiral Verhuell, die Herrn von Falguerolles, Pelet de la Lozère, die Pfarrer Monod, Vincent und Vermeil.

Ueber die Berathungen des Ausschusses soll zwar ein Protokoll geführt worden seyn, wie dies auch natürlich war, doch ist über dieselben nur dasjenige bis jetzt zur öffentlichen Runde gekommen, was mit Erlaubniß des Ministers Herr von Falguerolles, bei der jährlichen allgemeinen Versammlung der Société pour l'encouragement de l'instruction primaire dans les écoles protestantes de France, mittheilte. An diese Mittheilungen halten wir uns hier.

Die Fragen, wie es in Hinsicht auf Religionsunterricht in denjenigen gemischten Schulen solle gehalten werden, in welchen sich eine mehr oder minder bedeutende Minorität von protestantischen Kindern findet, waren das erste, womit der Ausschuß sich beschäftigte. Schon an

diese schloß sich gleich eine höhere an, diejenige nämlich, wie es in den Schullehrerseminarien (écoles normales primaires) und in den Gymnassen (collèges royaux et collèges communaux), wo derselbe Umstand eintritt, mit demselben Unterrichte solle gehalten werden?

Beschlossen wurde, hierüber keine legislative, sondern bloß eine, den allgemeinen Gesetzen und besonders der jüngsten Charte gemäße, administrative Maßregel von der höchsten Staatsstelle zu invociren, und der Präsident versprach als Minister durch Umschreiben an die ihm untergeordneten Behörden die nöthigen Instructionen in dem Sinne zu erlassen, daß überall, wo eine nicht ganz unbedeutende Anzahl protestantischer Zöglinge sich vorfinde, durch den nächstwohnenden Geistlichen oder durch besonders vom Minister selbst zu ernennende aumôniers solle nachgeholfen werden.

Aber auch an diese zweite Frage schloß sich wieder eine höhere, diejenige nämlich, wie die erforderlichen Geistlichen selbst solleten vollständig ausgebildet werden; da einerseits die theologische Facultät von Montauban, ob sie gleich ausgezeichnete Lehrer, wie Montet, Nazon, Floris und Encontre besitzt, nicht die neuesten Fortschritte der protestantischen Theologie in Deutschland zu verfolgen die gehörigen Anstalten und Katheder besitzt, andererseits die Facultät von Straßburg, an welcher Bruch, Jung, Fritz und Miller sich auszeichnen, die homiletische Ausbildung ihrer französischen Zöglinge zu leiten nicht alle wünschenswerthen Mittel vorfindet.

Unmöglich konnte es dem Ausschuß entgehen, daß, bei der besondern Lage, in der das ganze Studienwesen in Frankreich sich befindet, die Hauptstadt allein zur vollständigen Erziehung des protestantischen Theologen, der nothwendigerweise ein wissenschaftlich und litterärisch gebildeter Mann seyn muß, alle erforderlichen Mittel enthalte und so wurde dem Minister der förmliche Antrag

390 Ueb. d. gegenwärtigen Stand u. die künftige
gemacht, eine theologische Facultät in Paris selbst zu er-
richten.

Inwiefern der Minister diesen Antrag, den er als Gelehrter nur billigen konnte, als Staatsmann genehmigt, von sich gewiesen oder vertagt habe, darüber hat Hr. von Falguer öll es bei gedachter öffentlicher Versammlung sich nicht geäußert; aber als Mitglied der Kammer hat dieser biedre und hochgefeierte Mann bestimmt den Antrag gestellt, schon auf dem Budget von 1836 die erforderliche Summe für die nothwendig gewordene Bildungs- schule zu bestimmen.

Zwar ging die durch eine lange Session ermüdete Kammer in tiefere Erwägung dieses Antrages nicht ein; es sprach selbst ein protestantischer deputirter Herr von Malleville förmlich dagegen; allein niemand hatte mehr erwartet als eine bloße Introduction der Sache und sie mag wohl früher oder später auf eine Weise vorgetragen werden, welche definitive Erörterung fordert. Indes hängt bei dem politischen Zustande, in dem eben Frankreich sich findet, die endliche Lösung derselben mitunter auch von Rücksichten ab, die nicht bloß im Interesse der Studien einer im Ganzen so kleinen Kirchengemeine genommen werden.

Schon jetzt hat der besprochene Antrag bedeutende Gegner an den Mitgliedern des Consistoriums von Montauban, die schriftlich dagegen protestirt haben, gefunden; und wenn auch dieser Schritt zu ganz entgegengesetzten führen müste und wirklich geführt hat, so wird er doch nicht ganz unbeachtet bleiben.

Den theologischen Studien in Frankreich steht aber auf jeden Fall eine bedeutende Umgestaltung bevor. Der gegenwärtige Minister des öffentlichen Unterrichtes gehört selbst der protestantischen Kirche an, und so mannichfaltig auch in constitutionellen Staaten die Veranlassungen zu ministeriellen Umwandlungen seyn mögen, so kann doch ein Mann wie Guizot aus seiner gegenwärtigen Stellung

nicht austreten, ohne Spuren seines Daseyns in derselben, auch in dieser Beziehung, hinterlassen zu haben.

Welkommt die französisch-protestantische Kirche, was sie nie gehabt hat und was ihr in allen Theilen ihres zerstückelten Körpers gebricht, ein Centrum des Forschens und des Glaubens, so erhebt sie nicht nur schnell sich zur Einheit, ohne die sie immer mehr sinkt und fällt, und durch welche sie eben in dieser Zeit kräftiger als je wieder erblühen müßte, sondern sie erwirbt sich auch wieder auf dem Felde der Wissenschaft jenen Standpunkt, jenen Ruhm, den sie vor der Verbannung auf so glänzende Weise behauptete. Mit einem Worte sie wird wieder etwas; denn wie sie jetzt da liegt, zerstreut in aller Welt, zerstückelt in allen ihren Theilen, zerrissen durch innern gefährlichen Krieg, Methodismus, Nationalismus, Indifferentismus, ist sie keineswegs eine wahre Gemeinschaft. Nur in reinem Glauben, höherem Wissen, innigerem Verbande liegt das Geheimniß ihrer Auferstehung und nur auf diesem dreifachen Wege ist das Wunder ihrer Wiedergeburt eine Möglichkeit.

Den Einfluß einer theologischen Schule zu Paris, einer Schule, die natürlicherweise eines der ersten wissenschaftlichen Institute in Frankreich seyn müßte, auf die übrigen, besonders philosophischen und religiösen Bestrebungen und Leistungen hier anzudeuten, ist kaum erforderlich; doch sieht jeder leicht ein, wenn er nur im Kleinern an Tübingen, Bonn und Breslau denkt, was aus einer solchen Anstalt, aus einer solchen Gegenüberstellung von Facultäten verschiedner Confessionen, unfehlbar hervorgehen muß. Auch kann es niemandem entgehen, daß auf diese Weise ein ganz neues Element auf dem wichtigsten Schauspiale Europens hervorträte; und eine solche Anstalt in ihrem ganzen künftigen Wirkungskreise zu überblicken, sind eben die Gegenwart und der gegenwärtige Minister besonders berufen. Es steht nämlich der Protestantismus in

394 Web. d. gegenwärtigen Stand u. die künftige

nach der Charte darin besteht, daß alle gesetzlich anerkannten, kirchlichen Genossenschaften gleiche Rechte haben, wurde nämlich also gedeutet, als ob jedem frei stände, eine Genossenschaft, eine Kirche, einen Cultus zu instituiren, wie ihm etwa beliebe. Alsobald wurden von protestantischen Geistlichen sogenannte Capellen geöffnet, die an keine Consistorialkirche, an nichts gesetzlich Bestehendes sich anschlossen, die, wie der Clubb und die Association, einen Staat im Staate, so ein Kirchlein in der Kirche bildeten. Auf diese Weise schien der Protestantismus eben zu jenem Unabhängigkeitsgeiste, zu jenem gesetzwidrigen Clubb- und Associations-Wesen und Treiben zu führen, welches aller öffentlichen Ordnung so feindlich entgegen tritt. So verlor der Protestantismus auch die Gunst der Politik des Staates.

Dem gesetzlich Bestehenden wird dies nun keineswegs schaden, aber dem Gesetzwidrigen wird wohl der Staat entgegen treten, und es dürften etwa zu gleicher Zeit die in Paris, Straßburg und andern Orten geöffneten, unabhängigen Capellen mit der des Abbs-Chatel, des Primaten der neuen französischen Kirche, geschlossen werden. Gesetzlich sind sie nicht, sie mögen nun noch so rein evangelisch oder rein katholisch seyn. Gesetzlich kann in Frankreich nur predigen, wer dem Clerus eines Bischofes, eines protestantischen oder israelitischen Consistoriums angehört, und wer von dieser Auctorität dazu bestellt ist. Jeder andere, der vor öffentlicher Versammlung regelmäßig, periodisch, predigt, fällt dem Gesetz gegen die illegalen Associationen anheim. Ob dies Gesetz gut oder schlecht sey, lassen wir unberührt; Gesetz ist es, und gesetzwidrig ist daher die Stellung einer bedeutenden Anzahl von Protestanten in Frankreich, die in Capellen predigen oder den Capellen nachgehen.

Wenn nun auch der Staat zwischen dem in gesetzwidriger und dem in gesetzlicher Lage sich befinden

Protestantismus unterscheidet, so ist letzterer für ihn wenigstens ohne Bedeutung, denn er ist für ihn ohne Nutzen. Er verliert sich als Minorität in den dichten Reihen einer bedeutenden Majorität, deren der Staat in jeder Beziehung bedarf und die ihre neue Stellung mit so tiefem Blizze, mit so vielem Geiste überhaut, daß sie bis jetzt von Tag zu Tage sich immer kräftiger, einflußreicher und bewunderungswürdiger gezeigt hat. Sie hat nicht nur gleich nach den Julitagen eine würdevolle, eher kalte, als zuvorkommende Stellung angenommen; sie hat mit wahrer Umsicht dem Zeitgeist und seinen Forderungen so weit nachgegeben, als es in ihrem eigenen Interesse war. Sie hat, in Folge der aufgestellten Concurrenz, alle ihre Lehr- und Bildungsanstalten so schnell verbessert, daß sie überall in der ersten Reihe stehen; sie hat im Norden wie im Süden, sie hat, im Provinzstädtchen wie in der Hauptstadt, die herrlichsten Schulen eröffnet und überall stehen ihre Schüler voran. Dagegen sind die früher so gefeierten Anstalten des wechselseitigen Unterrichtes, welche gegen sie auftraten und welche besonders im Schooße des Protestantismus sich vervielfältigt hatten, beinahe allgemein gesunken, an manchen Orten eingegangen, an andern verlassen.

Noch ist für den Protestantismus aus der letzten Umwandlung des politischen Horizontes auch nicht das geringste Gediehliche hervorgegangen; noch hat er nichts anderes, als Verluste, erlitten; noch hat er nichts zu gründen, zu befestigen das Glück gehabt; noch ist bei ihm alles im Werden, selbst seine Stellung zur Nationalliteratur. Ein Wort über diese Stellung, bevor wir die Rolle andeuten, die er, nach unsern Ansichten, in der Zukunft zu übernehmen berufen ist.

§. 6. Sein Verhältniß zur Nationallitteratur.

Dieses ist einfach, allzu einfach. Die Nationallitteratur Frankreichs nimmt vom Protestantismus so wenig Notiz, als wäre er nicht vorhanden, und er selbst spielt bei derselben eine so unbedeutende Rolle, daß ihm kaum eine Stelle bei ihr kann angewiesen werden. Einige Predigten, einige Erbauungsschriften, zwei Zeitblätter, der *libre Examen* und die *Archives du Christianisme*, sind ungefähr alles, was seit Vincent's Schrift, *vues sur le protestantisme en France*, erschienen ist. Nichts über allgemeine noch besondere Religionslehre, Philosophie, Moral, Geschichte. Was von B. Constant über die ältern Religionen und natürlich über römischen Polytheismus, was von Guizot über Geschichte, was von Willm über Philosophie (in der *Revue germanique*) erschienen, trägt nirgends ein besonderes Gepräge von Protestantismus, und wird daher auch nicht zur Litteratur einer Religionspartei gerechnet. Selbst Matter's *histoire universelle de l'Eglise chrétienne*, considérée principalement dans ses institutions et dans ses doctrines, wovon so eben der vierte und letzte Band erscheint, ist mit jener philosophischen Unabhängigkeit von allem Confessionsglauben geschrieben, die ein Werk eher in die allgemeine Litteratur eines Volkes als in die einer Kirche reihet. In eben diesem Sinne ist auch ein drittes protestantisches Zeitblatt, der vielgelesene Sämann (*Le Semeur*) geschrieben, ein Blatt, das selbst den Namen Protestant nicht leiden mag.

Bon der Société d'encouragement pour l'enseignement primaire dans les écoles protestantes de France, werden seit einigen Jahren zwei Werke gewünscht, von denen noch keines zu Stande gekommen, eine populäre Geschichte des Christenthums und eine populäre Darstellung des christlichen Glaubens.

Dieser Mangel an Productivität beraubt natürlicher-

weise den Protestantismus alles Einflusses auf die litterärischen Erscheinungen des Landes, und auch in dieser Beziehung, wie in jeder andern, ist der Protestantismus in Frankreich zu einer andern Rolle berufen.

§. 7. Seine Rolle in der Zukunft.

Sie kann und soll nie mehr in dem Sinne eine politische werden, wie sie es unter Richelieu und Mazarin aufhörte zu seyn. Als Partei im Staate ist der Protestantismus unbedeutend so wie ungedenkbar; als politische Schule im Staate kann er sein Licht leuchten lassen zum Heile des Ganzen. Als sittliche und religiöse, als wissenschaftliche Schule muß er es leuchten lassen, so er wieder zu etwas sich gestalten und in die Zukunft bestehen will. Nur auf dem Wege tiefer Forschung, gründlicher, allgemeiner Studien kann er zu diesem Her vorleucht en sich erheben; aber eben dazu bedarf er eines Institutes, eines Centrums, das er, in seiner gegenwärtigen Zerrissenheit, selbst sich nicht geben, das er nur von der Hand des Staates empfangen, und das vom Staate nur ein Mann wie Guizot erwirken kann. Geht dieser Moment unbenuzt vorüber, so wird die Rolle des Protestantismus in Frankreich mit jedem Jahre schwieriger. Entblühen seinem Schoße keine besseren und schöneren Früchte, als die er seit einem Vierteljahrhundert erzeugt, reifen in seinen Reihen nicht jene Ideen von Einheit und Beständigkeit, ohne welche keine gesellschaftliche Institution auf Erden gedeiht, geht aus den Pariser Pastoral-Conferenzen nicht am Ende eine wahre kirchliche Verfassung hervor, greift im Gegentheile der Geist des unabhängigen Zerspalten und Zerstükkels immer weiter um sich, erfaßt er auch Bordeaux und Nîmes, wie er schon Paris, Toulouse, Montpellier und Straßburg ergriffen hat, so sinkt der Protestantismus in Frankreich fort von Stufe zu Stufe hinab. Größnet sich

398 Gegenw. Stand u. künftige Rolle d. Protestant. &c.

ihm aber eine Anstalt, wo er sich sammeln, sich erkennen, sich in reinem Glauben und hohem Wissen, wie in der Einheit des Bruderbandes erbauen kann, so beginnt für ihn die schönste Epoche seiner Geschichte.

Daß solche Wahrheiten nicht jedem zusagen, daß sie den einen beugen in Ohnmacht, den andern im müßigen Staunen versezen, versteht sich von selbst: daß sie aber in kräftigen Gemüthern und in vielen leuchten, ist jedem bekannt, der die Erscheinungen der drei letzten Jahre an ihrer Quelle mit offnem, oft aber auch nassem Auge verfolgte.

*

Gedanken und Bemerkungen.

vendo quamquam in hominem non cadente in dem negativen Theile derselben übereingestimmt, nur daß er meinte, es könne überhaupt nur der Teufel diese Sünde begehen. Kaum hatte jedoch Olshausen jene Darstellung der Sache vorgetragen, so nöthigte er damit so Manchem die Beistimmung ab, und auch die beiden interessanten Abhandlungen von Graßhof (Stud. u. Krit. 1833. 4. H.) und von Gurlitt (Stud. u. Krit. 1834. 3. H.) über diesen Gegenstand, welche in einigen andern Punkten differiren, stimmen hierin bei. Auch ich kann nicht anders, als jene Ansicht billigen, und die nachfolgenden Bemerkungen sollen beiläufig auch dazu dienen, sie noch mehr zu verstärken. Ihr vornehmster Endzweck ist jedoch, diejenige durchaus neue Ansicht genauer zu erwägen, welche Gurlitt in der erwähnten anregenden Abhandlung über die Natur jenes sündlichen Zustandes mitgetheilt hat.

Bevor ich dieses thue, erlaube ich mir noch die Bemerkung, daß es Schade ist, daß jene erwähnten Gelehrten, welche in neuster Zeit über diese Materie geschrieben haben: Olshausen, Graßhof, Gurlitt, ihre eigenen Ansichten ohne alle Berücksichtigung der kirchlichen Festseßungen über diesen Gegenstand vorgetragen haben. Wenn eine solche Anknüpfung neuerer Verhandlungen über einen dogmatisch-eregetischen Gegenstand überhaupt das Gute hat, daß sie nicht mehr bloß als gelehrt Streitigkeiten von individuellem Interesse erscheinen, so findet dies vornehmlich im vorliegenden Falle statt, da die respective Ehre der luther'schen und reformirten Kirche über diesen Gegenstand auf das Innigste in die dogmatische Grundansicht beider Kirchen verflochten ist. Die reformirte Kirche leugnet, daß ein solcher, auf welchen die Gnade vollständig gewirkt hat, ein perfecte renatus die Sünde gegen den heil. Geist begehen könne; die luther'sche Kirche lehrt, daß nur ein solcher sie begehen könne. Es bedarf keines weiteren Nachweises, wie diese verschiedene Ansicht

nothwendig aus der Lehre beider Kirchen von der Gnade hervorgeht. Sie hat aber bei den Schriftenklärern beider Kirchen einen wesentlichen Einfluß auf die Auslegung einerseits von Hebr. 6, 4 — 6. 10, 26 ff. 2 Petr. 2, 20., andererseits von 1 Joh. 2, 19. Joh. 10, 29. auch von 1 Joh. 5, 16.

Gurlitt nimmt in seiner Abhandlung den Ausgangspunkt von derjenigen Bestimmung über die Natur des pecc. in spir. s., welche Graßhof gegeben hat. Graßhof hatte zwei Momente geltend gemacht: 1) sieht jener Zustand der Versündigung klare Erkenntniß des Guten voraus; 2) freie Selbstbestimmung. Gurlitt unternimmt nun zu zeigen, daß beides zugleich sich nicht mit dem Hass gegen das Gute vereinigt denken lasse. Der Hauptsache nach sagt er Folgendes: „Es wird ein Hass gegen das Gute postulirt, der auf der einen Seite mit vollkommener Erkenntniß, auf der andern mit freier Selbstbestimmung statt findet. Diese Momente sind nicht zu vereinen, wie sich bald zeigt, sobald man nach der eigentlichen Natur des Hasses fragt. Wenn man von einem reinen Hass gegen das Gute redet, so kann man damit nur meinen, daß der Grund des Widerstrebens nicht in gewissen äußerlichen Zufälligkeiten bei Erscheinung des Guten liege, z. B. nicht darin, daß man durch die, welche das Gute fordern, sich in seinem Besitz beeinträchtigt sieht, sondern nur dies, daß man sich gegen die verpflichtende Kraft des Guten, weil man es für eine lästige Fessel hält, auflehnt. So lässt sich freilich der Hass gegen das Gute mit einer deutlichen Erkenntniß des Guten und seiner verpflichtenden Kraft in Verbindung denken; allein wo bleibt dann die freie Selbstbestimmung? Freie Selbstbestimmung findet nur da statt, wo man nach einer deutlicher oder dunkler gedachten Grundansicht von den Dingen, nicht nach Stimmung und Laune handelt; wo man so handelt, daß man auch bei nüchterner Recapitulation dessen, was

man gewollt und ins Werk gesetzt hat, damit zufrieden bleibt. Wie kann nun ein Mensch mit nüchternem Sinne sein Widerstreben gegen das Gute billigen, wenn er doch erkennt, daß er verpflichtet ist, dasselbe anzunehmen und zu üben! Er könnte diesem ich soll! nur entgegensezen ein ich will nicht! Das wäre eine Sprache des Eigensinns, der immer auf einen gebundenen, unfreien Zustand deutet. — Indessen wir reden bisher von dem Hass gegen das Gute nur insoweit, als er ein Widerstreben gegen Beschränkungen des individuellen Lebens ist; wie wenn statt dessen jemand das Gute hätte, weil er darin eine feindselige Beengung der menschlichen Freiheit überhaupt erblickte? Gedenkbar ist der Fall, und dann würde ein solches Widerstreben allerdings aus Grundsatz, in Folge einer allgemeinen Ansicht und Ueberzeugung, nicht in Folge der persönlichen Stellung zur Sache entstehen, es würde freie Selbstbestimmung dabei statt finden. Aber nun wäre wieder keine deutliche Erkenntniß, kein volles klares Bewußtseyn der Wahrheit vorauszusehen, sonst müßte man ja einsehen, daß das Gute die gemeinsamen menschlichen Interessen nicht gefährdet, sondern fördert.” —

Wir vermissen in dieser Polemik die nöthige Präzision der Begriffe, doch vernehmen wir lieber sogleich das zweite Hauptargument des Verfassers und seine eigene Darstellung, so wird sich uns ergeben, daß dieser Theil der Polemik gegen Grasshoff anders hätte beschaffen seyn müssen.

Seine fernere Ansicht ist nämlich diese. „Es sey, meint er, eine sehr verfehlte Behauptung, wenn man den Hass gegen das Gute als den contradictorischen Gegenstand gegen das Gute anschehe, da ja der Hass nie eine völlige Negation der Liebe sey. Der Hass, sagt er, hat ja das mit der Liebe gemein, daß er seinem Gegenstände eine Bedeutsamkeit zuerkennt und deshalb durch denselben in Bewegung erhalten wird; den einseitigen, ohnmächtig-

gen Bösewicht hast man nicht, man bedauert oder verachtet ihn. Mit Recht heißt es im Faust vom Teufel:

Ein Kerl, den alle Menschen hassen,
Der muß was seyn!

Wer das Gute hast, fühlt sich durch dasselbe gebunden; in ihm hat also das Gewissen noch eine Stimme; es ist noch ein Schimmer von der Liebe zum Guten vorhanden; der innere Tod ist noch nicht da. Soll es bis dahin mit dem Menschen kommen, so muß eine völlige Indifferenz in Beziehung auf den Unterschied von Gut und Böse eintreten; man muß den Unterschied zwischen Gut und Böse für eine Menschenerfindung halten und sich selbst mit seinen Neigungen für seinen einzigen Herrn. Eben damit werden dann diejenigen, welche in ihrem eigenen Leben dem Guten nachstreben, entweder für aberwitzige Thoren gehalten, die einem Phantom nachjagen, oder für verschmitzte Heuchler, die unter der Maske der Narrheit ihre pfiffigen Anschläge desto besser auszuführen gedenken. Hier ist nicht von der Indifferenz aus Trägheit und Unwissenheit die Rede, sondern von der aus Grundsatz und Überzeugung, von einer solchen, welche sich erst aus dem Hass entwickelt, und daß dies geschehen könne, ist leicht denkbar. Denn wer das Gute hast, möchte es gern aus der Reihe der Wirklichkeiten tilgen, und um sich den Forderungen des Gesetzes zu entziehen, sucht er darin seine Ruhe, daß er sich einredet, es gebe kein Gesetz. Freie Selbstbestimmung darf hierbei durchaus nicht fehlen, wohl aber wird die wahrhaft erschöpfende Erkenntnis des Guten fehlen; denn wäre diese da, dann müßte sie auch die Liebe zum Guten nach sich ziehen."

Dies die Ansicht des Herrn Verfassers, welche er dann auch auf Matth. 12. u. Hebr. 10. anwendet, indem er zu zeigen sucht, daß die Pharisäer mit ihrer Beschuldigung, Jesus habe einen ~~Teufel~~ und verrichte durch Beelzebub seine Wunder, eigentlich nichts anderes gewollt hätten, als

ihn in kaltem supercilium für verrikt erklären — mithin ein sittlicher Zustand, welcher dem vorher erwähnten ähnlich sey. Ebenso verhalte es sich in Hebr. 10.

Was nun die Polemik gegen Graßhof anlangt, so meinen wir, daß, was die Ansicht über das Verhältniß jener Sünde zur freien Selbstbestimmung betrifft, der achtbare Herr Verfasser nicht den rechten Punkt getroffen hat. Graßhof nimmt an, daß eine klare Ueberzeugung von der Realität und Verbindlichkeit des Guten stattfinde und insofern auch Freiwilligkeit, die er S. 967. so bestimmt, „ohne daß sonst etwas als sein eigener Wille, nicht also außer demselben liegende Motive, sinnliche Neigungen, Leidenschaften, Vorurtheile u. s. w. ihn dazu bewegt haben.“ Diese Definition ist nun nicht zu billigen, denn was ist dies für ein böser Wille, der ohne böse Neigungen stattfinden soll? Daß gute Neigungen das Bestimmende seyen, wird er doch nicht sagen wollen, so kommt er aber, wie es scheint, auf eine leere Abstraktion eines Willens ohne alle Neigung und Lust. Vielmehr müssen wir die Freiwilligkeit (Hebr. 10, 26. ἐκονόμως) darein sehen, daß nichts außer der Natur des Menschen liege des ihm gezwungen habe, daß für ihn eine possibilitas utriusque stattfand. Wenn nun Gurlitt jene Ansicht Graßhof's tadelhaft findet, weil nach ihr das Böse seyn als bloßer Eigensinn erscheine, mithin keine Freiheit dabei stattfinde, so wendet er auf das Böse den blisch-augustinischen Begriff von Freiheit an, nach welchem nur die vernunftgemäßen, oder, mit andern Worten, die in Gott gehanen Handlungen (Joh. 3, 21.) wahrhaft frei zu nennen sind. Allein, wenn er nachher sagt, daß der, welcher das pecc. in spir. s. begeht, seine Einsicht in die Verbindlichkeit des Guten aus Princip verbündet hat und mit theilweise verbündeter Erkenntniß von der Natur des Guten handele, diesem Handelindeß nichts desto weniger das Prädikat freier Selbstbestimmung gibt; so nimmt

er ja doch auch, wie es scheint, Freiheit nicht im augustinischen Sinne, sondern nur als eine possibilitas utriusque — eine vernünftige Freiheit ist wenigstens dieses keinesfalls. Wiewohl daher seine Polemik gegen Grafhof in diesem Stücke begründet ist, so trifft sie doch, unserer Ansicht nach, nicht den rechten Punkt. Er hätte vielmehr seinem Gegner die zwei Fragen vorlegen müssen: 1) ob er sich bei jener freien Entscheidung zum Bösen gar keine Lust am Bösen denke? und wenn dies nicht, so hätte derselbe sich über die Freiheit anders erklären müssen; 2) ob er meine, daß gar keine Verblendung der Erkenntniß bei jener Versündigung stattfinde?; in diesem Falle wäre dann weiter zu fragen gewesen, ob jemals ein böser Wille zur That werden könne, ohne eine verblendet Erkenntniß? — welches Gurlitt mit Recht leugnet.

Wir versuchen nunmehr unsere eigene Ansicht über die Natur des pecc. in spir. s. zu begründen und werden dabei den positiven Theil des Gurlitt'schen Auffahes berücksichtigen.

Wie schon am Anfange dieses Auffahes bemerkt wurde, so theile auch ich die Ansicht, daß Christus die Pharisäer nicht als solche bezeichnen will, welche das pecc. in spir. s. begangen haben. Zunächst würde sich nämlich jene Annahme, wie dies Olshausen und die, welche ihm folgen, entwickeln, im Widersprüche befinden mit den best. Schriftstellen Lyc. 23, 34. Apg. 3, 17. 1 Kor. 2, 8., sodann würde dies voraussehen, daß schon damals eine vollständige Erleuchtung des heiligen Geistes möglich war, welches undenkbar ist und auch mit Joh. 7, 39. in bestimmtem Widersprache stehn würde. Erkennt man an, wie es bei weitem die Meisten thun, daß Hebr. 6. und 10. von der Sünde gegen den heiligen Geist die Rede ist, so zeigt auch dort Kap. 6, 4., daß eine vollständige Erfahrung der christlichen Gnadengüter vorausgesetzt wird, wo jene Sünde begangen werden soll; die dort angegebenen

Prädikate sind der Art, daß sie nimmermehr auf die Pharisäer eine Anwendung haben. Dennoch muß in der Verkündigung der Pharisäer etwas der Sünde gegen den heiligen Geist Verwandtes liegen, sonst hätte der Erlöser nicht gerade bei dieser Gelegenheit auf diese letztere hingewiesen. Wenn wir uns nun den Gemüthszustand der Pharisäer anschaulich zu machen suchen, so werden wir keineswegs auf eine solche Vorstellung davon geleitet, wie sie uns Gurlitt angibt; eine indifferente Gleichgültigkeit gegen Jesum hat wahrlich bei ihnen nicht stattgefunden. Daß positiver Haß gegen den Heiligen Gottes in ihrer Seele glühete, wird durch unzählige Fakta und Aussprüche des neuen Testaments dargethan. In vorliegendem Falle war es auch nur dieser blinde Haß, der sie vermochte, gegen ihre bessere Ueberzeugung sich zu überreden, daß das himmelslicht, welches wunderthätig von Jesu ausstrahlte, der Wiederschein der Hölle sey; und eben hierin, daß sie eine theilweise erlangte flare christliche Ueberzeugung aus Haß unterdrückten und ins Gegenthil verkehrten, bestand die Annäherung zur Sünde gegen den heiligen Geist. — Diese letztere selbst kann aber nur eintreten, wo der heilige Geist vollständig gewirkt hat. Eine solche vollständige Wirkung setzt voraus, daß objektiv die Gnadengüter vollständig mitgetheilt worden sind: die Erlösung, die Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft, die Theilnahme an den Sakramenten. Von solchen Christen nun, an welche objektiv und subjektiv die Gnadengüter vollständig gelangt sind, spricht Hebr. 6. und 10. Das *μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐκληψίαν τῆς ἀληθείας* Kap. 10, 26 umfaßt alles das, was Kap. 6, 4. 5. ausführlicher angibt. Und so ist auch ihre Verkündigung gegen das objektive Prinzip der Erlösung, gegen das Bundesblut gerichtet, indem sie dasselbe als gemeines Verbrecherblut betrachten, und gegen das subjektive Prinzip der Erlösung, den Geist der Gnade, indem sie diesen verhöhnen. Hebr. 10, 29. Man beweise,

wie dieses ἐνυβόλγειν τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος mit der βλασφημίᾳ als πνεῦμα ὄχιον, wovon das Evangelium spricht, zusammenstimmt.

Suchen wir uns nun psychologisch das Vorschreiten eines wiedergebornen Christen bis zu einem solchen Grade des Verderbens anschaulich zu machen, so leitet uns dieses nothwendig auf einen Zustand des positiven Hasses, und nicht einer bloßen Indifferenz. Was nämlich der Verfasser des erwähnten geistreichen Aufsatzes übersehen hat, ist folgendes: Das eben ist die Macht aller Wahrheit über das Gemüth, daß der Mensch, der sie einmal erkannte, dieselbe Bewußtseyn nie mehr völlig verlieren kann — läßt er von ihr, so läßt sie doch nicht von ihm. In jedem, der von der klar erkannten Wahrheit abfällt, bleibt das Bewußtseyn nicht bloß ihrer Macht, sondern selbst ihres Rechts über den Menschen. Und darum wird auch die Sünde gegen den heiligen Geist ein ἔκωστος ἀμαρτάνειν genannt, welches nach dem allgemeinen Sprachgebrauche, wie ihn schon Aristoteles im 3. Buche der Ethik entwickelt, so viel ist wie τὴν γνῶμην ἀμαρτάνειν, oder, wie es noch bezeichnender in den constit. apost. l. 2. c. 23. heißt: ἐξ παιδείας (veluti instructa acie) ἀμαρτάνειν. — Die Wahrheit dessen, was wir hier behaupten, leuchtet sofort ein, wenn wir uns auf das Gebiet menschlicher Liebe versetzen. Hier gilt überall, was bei Racine Phädra dem Hippolyt sagt:

Va, je t'aimais trop pour ne te point haïr.

Wäre hier die frühere Liebe geringer gewesen, so auch der Haß. Wenn die Gattin, wenn der Freund, welchen wir uns ein halbes Leben hindurch hingaben, sich als Verräther erweisen, werden wir sie je der Vergessenheit übergeben können? Und, hat der Geist des Evangeliums uns nicht etwas Anderes gelehrt, werden wir je mit bloßer kalter Indifferenz an sie denken? — So wird es wohl geschehen mögen, daß derjenige, welcher in die Klasse oberflächlich Erweckter gehört, von denen Matth. 13, 5. 6. die Rede ist,

dessen Glauben keine Wurzel hatte, wenn Trübsal oder andere Lebensverhältnisse ihn abwendig machen, eine Zeitlang mit dem Bewußtseyn der Wahrheit in sich kämpft, am Ende aber gegen den ganzen früheren Zustand indifferent wird, doch kann dies eben nur geschehen, insofern die Wahrheit für ihn noch nicht völlige Wahrheit gewesen war. Bei wem jedoch der Glaube nach Matth. 13, 8. Wurzel fasste, und Früchte brachte, wer die Wahrheit in vollem Sinne als Wahrheit erkannt hatte, bei dem kann dies nimmermehr geschehen. Ja, wir müssen weiter gehen und behaupten, daß, wofern nicht die frühere Liebe in Hass umschläge, auch gar nicht einmal denkbar wäre, daß der Abfall sich so fürchterlich äußerte, wie er Hebr. 10. beschrieben wird. Was die dort erwähnte Versündigung gegen das objektive Prinzip der Erlösung betrifft, so läßt sich zwar diese gerade bei einem Judenchristen, welcher wieder abfällt, leicht denken. Es ist bekannt, mit welchen Schmähworten der Hass der Juden Christum belegte: Moloch, Baal Peor, מָלֹךְ פְּאַרְבָּן „der in Schmach und Schande Gezeugte“ מִזְבֵּחַ עֲבָדָה „der ehebrecherische Zweig“ und wie Uriel Acosta's Beispiel zeigt, so werden die Mitglieder ihrer Nation, welche Christen wurden und danach sich wieder zum Abfalle vom Christenthum verleiten ließen, bei ihrer Rückkehr zu ihrem ersten Glauben ausdrücklich genötigt, den Erlöser zu schmähen. Es lag ja auch in der Natur der Sache, daß der Jude, welcher Jesum nicht für das anerkannte, wofür er sich ausgab, seinen Tod als einen gerechten ansehen mußte, als die gerechte Strafe für die Gotteslästerung, mithin — wie es unser Text ausspricht — sein Blut als unreines Verbrecherblut. Und so möchte es seyn, daß sich allenfalls dieser Ausdruck jener Schriftstelle auch auf einen nicht eben von Hass glühenden, mehr indifferenten Gemüthszustand beziehen ließe — wiewohl auch das nur kaum. Einen Hohn aber gegen das subjektive Prinzip der Erlösung, gegen jenen Gnadengeist, welcher

die Versöhnung in der Seele versiegelte (2 Kor. 1, 22), wird man sich nur denken können, wo positiver Haß sich der Seele bemächtigt hat. — Wir können uns zwar nicht gestatten, von irgend einem mit Bestimmtheit zu sagen, daß er der furchtbaren Verkünderung, von welcher wir sprechen, anheim gefallen sey; nicht einmal die freche Lästerung des Opfers Christi und des Unterpflandes des heiligen Geistes würde uns unumstößliche Gewissheit geben, da wir ja immer nicht wissen können, ob ein solcher Lästerer in dem vorhergegangenen Zustande in vollem Maße der Wahrheit theilhaftig geworden ist. Es kommen uns wohl aber hie und da im Leben Personen vor, welche früher in irgend einem Maße der christlichen Wahrheit zugethan waren, später jedoch jede ernstere Beziehung zu ihr flohen; man achte wohl auf solche Individuen, wenn man mit ihnen zusammentrifft, sie bieten lehrreiche Erscheinungen dar! Wie selten wird man einen solchen finden, der mit Gleichmuth und Sanftmuth über seinen früheren Zustand spricht! In der Regel geschieht es, daß die schwächer vom Geiste berührt Gewesenen jedes Gespräch über das, was sie früher waren, sorgfältig meiden, so daß man selbst bei ihnen sieht, sie besitzen kein ganz ruhiges Gewissen. Bei denen aber, welche der Zug von oben stärker ergriffen hatte, findet man in der Regel einen ordentlichen Eifer, immer wieder auf religiöse Gegenstände das Gespräch hinzuwenden, nämlich um Gift und Galle auszuschäumen, damit sie auf diese Weise den Ankläger in sich selbst zur Ruhe bringen. Aus ihnen gehen die erklärtesten Verleumder und Verfolger hervor.

So viel zur Behauptung unserer Antithesis gegen Gurlitt's Ansicht. Der Einwand aber, welcher gegen die unsrige erhoben wird, ist ein zwiesacher. Einmal wird gefragt, ob ein Ergreifen des Bösen bei entschiedenem Erkennen desselben psychologisch denkbar sey? Ferner, ob nicht wenigstens zugegeben werden müsse, daß ein Zustand

des hassenden Gegensatzes, wie der vorherbeschriebene, weniger schlecht sey, als der der Indifferenz?

Die erste Frage lässt sich, unserer Ansicht nach, sowohl mit Ja als mit Nein beantworten. Ein so klares Bewußtseyn, wie das des im Lichte Gottes wandelnden Menschen, welcher den göttlichen Willen vollzieht, können wir allerdings bei dem ausgebildeten Gottlosen auf keine Weise annehmen. Ihnen kommt, wie Maximus Tyrillus sagt, das οὐνεγγυέως ξύν zu. Wir müssen jedoch ein zweifaches Verhältniß des Irrthumes zur Sünde unterscheiden. Der von außen uns überlieferte Irrthum kann Vater der Sünde werden; es kann aber auch andererseits die Lust der Sünde von innen heraus den Irrthum, im einzelnen Falle die unbegründete Entschuldigung, erzeugen. Der letzteren Klasse nur gehört, unserer Ansicht nach, der Zustand des ausgebildeten Bösen an. So mächtig bewährt sich auch in dem am weitesten von Gott Entfernten noch die Einheit des Geistes, daß die Sündenlust nach einer Rechtfertigung im Gebiete der Erkenntniß ringt, und so den Irrthum gebiert. Je abscheulicher die Sündenlust, desto schwerer wird freilich die Erkenntniß den Schleier einer Entschuldigung hergeben; daher denn auch jene grauenhafte Erscheinung, daß der Freveler krampfhaft einen solchen Schleier vor seinen Augen festhält, der wie flüchtiger Nebel immer zerrinnen will; daher jene Hast, mit welcher die Sünde begangen wird, gleichsam im Bewußtseyn, daß der Schleier nicht lange halten wird a). So wird denn auch in dem, welcher die Sünde gegen den heiligen Geist begangen hat, das Streben nicht fehlen, das Gebiet der christlichen Wahrheit sich als Lüge darzustellen, aber auch stets bekämpft und widerlegt durch das innere Zeugniß der Wahrheit, so daß wir mit größerem Rechte jene aufgeworfene Frage bejahen können, als verneinen. Gerade diese stets sich erneu-

a) Savater: „die Sünde hascht ihre Beute nur im Dunkeln.“

ernde und doch fruchtlose Selbstbelügung ist ein wesentlicher Theil des tantalischen Zustandes des Bösen und seiner Dual. — Einen Typus des vollendeten Frevlers stellt uns Shakspeare in Richard III. auf, wie er sagt:

Weil ich nicht als ein Verliebter
Kann kürzen diese feinberedten Tage,
Bin ich gewillt ein Bösewicht zu werden.

Hier haben wir, wie es scheint, eine Entscheidung für das Böse, die gar keinen Schleier vorzieht. Dies jedoch kann man nicht so gerade hinsagen; es lässt sich gar wohl denken, daß, indem seine Zunge diese Worte sprach, seine Hand krampfhaft vor das innere Auge einen Schleier zog. Der Aetna ist mit Eis bedeckt, während im Innern das Feuer glüht. Auch eignet sich Richard III. nicht, um etwa, was die Sünde gegen den heil. Geist sey, an ihm anschaulich zu machen. Dazu wäre ja erforderlich zu wissen, ob wir einen solchen vor uns hätten, welcher die Gnadenfahrungen durchlebt und mit Bewußtsein verleugnet hat. Dass er nicht so erstorben, dass das Gewissen keine strafende Macht mehr an ihm ausgeübt hätte, zeigt jene das tiefste Innere des Frevlers aufreißende Scene am Ende des Stükess, wo dem erwachten Frevler das Rätsel sich in seiner ganzen Furchtbarkeit darstellt, daß der Sünder sich selbst verdammen muß:

Das Licht brennt blau. Ist's nicht um Mitternacht?
Mein schauerndes Gebein deckt kalter Schweiß.
Was fürchte' ich denn? mich selbst? Sonst ist hier Niemand.
Richard liebt Richard: das heißt,

Ich bin Ich u. s. w.

Was die andere Frage betrifft, ob die Schlechtigkeit des Bösen größer, oder die des Indifferenten, so hat allerdings Gurkitt recht, wenn er den Bösen als den minder Schlechten bezeichnet, nur muss man dann den Unterschied von *πονηρός* und *μακρός* (von *χάρω* — lächer) auch im

Deutschen streng festhalten. Zum Schlechtsern gehört wenig, zum Böseseyn viel. Nur wer hoch steht, kann tief fallen. Nur ein gefallener Engel konnte Teufel werden. Wenn aber das Böse weniger schlecht ist, so ist dafür auch wiederum andererseits das Schlechte weniger böse. Daher denn auch seine Strafe eine geringere, denn während seine Strafe mehr im Entbehren besteht, besteht die des Bösen in der positiven Zerrissenheit. Dort kalter, hier heißer Brand.

Dies leitet uns dazu, noch ein Wort über die Strafe des peccatum in spiritum s. zu sagen. Wie sich die Verstündigung theils objektiv auf das Opfer Christi, theils subjektiv auf den Gnadengeist, der dieselbe dem Menschen zueignet, richtete, so tritt auch als objektive Strafe ein, daß einem Solchen das Opfer für seine Sünde entzogen wird Hebr. 10, 26., und als subjektive Strafe, daß die *μετάνοια* nicht mehr in ihn einkehrt Hebr. 6, 6., und zwar geschieht jenes, weil dieses. So ist denn also ewige Verdammnis, ewige Unseligkeit die Folge oder Strafe der Sünde gegen den heil. Geist. —

Es ist viel darüber gehandelt worden, ob das peccatum in spiritum s., von dem Matth. 12. spricht, von Seiten Gottes nicht vergeben werden könne, oder ob im Menschen der Grund der Unmöglichkeit, es zu vergeben, liege. Erkennt man Hebr. 6. als Parallele, so ist hier unzweifelhaft ausgesprochen, daß der Freyler selbst das Vermögen der Rückkehr zu Gott verliert. Wäre piß indessen auch nicht ausdrücklich gesagt, so können wir uns doch auch überhaupt das Verdammney nur als Wechselbegriff des Beharrens in der Sünde denken und mit diesem parallel gehend, ewige Verdammnis daher auch nur, wo ewige Sünde ist. Auch die Evangelien sprechen dieses aus, sobald man Marc. 3, 29. mit den vornehmsten äußern Zeugen und Lachmann nicht *αλογονος κρίσεως*, sondern *αλογον απαρηματος* liest. Niimmermehr kann die Hölle mit

reuigen Abbadonna seelen bevölkert seyn, wie die Messiasde sie uns vorführt, vielmehr wohnen Kapaneus-naturen in ihr wie dieser bei Dante (Inferno XIV, 49.) ruft: „*Todt bin ich, wie einst leben d*“ und von welchen gilt, was dort Virgill, Dante's Führer, eben dem Kapaneus zuruft (V. 61.):

„*Da hob so stark, wie sie mir nie erklingen,
Mein Meister seine Stimm', ihm zuzuschrein:
O Kapaneus, daß ewig unbezwingen
Dich Hochmuth nagt, ist deine wahre Pein!*

*Denn keine Marter, als dein eignes Wüthen,
Kann deiner Wuth vollkomm'ne Strafe seyn!*“

Hier ist nun aber der Ort, wo die von Gur litt ausgesprochene Ansicht sich am stärksten geltend zu machen scheint, denn, kann man sagen, stirbt nicht die Möglichkeit der Umkehr erst dann vollkommen aus, wenn das Bewußtseyn des Unterschieds zwischen Guten und Bösem im Menschen völlig erloschen ist, so wie im kranken Organismus erst dann alle Hoffnung der Besserung aufhört, wenn der sogenante heiße Brand in den kalten übergegangen ist. Allerdings ist damit die Unmöglichkeit der Wiederherstellung nachgewiesen, denn eben damit ist in der Seele des Menschen der aus Gott stammende Geist erloschen, gleich wie die Hoffnung der leiblichen Besserung natürlich da aufgehört hat, wo der ganze Organismus vom kalten Brände ergriffen worden ist, denn damit ist eben auch der leibliche Tod gegeben. Dächten wir uns aber bei denen, welche die Sünde gegen den heil. Geist begangen, den Zustand so, wo bliebe dann der Wurm, der nicht stirbt, und das Feuer, das nicht verlischt? Vielmehr ist der Zustand jener Verlorenen der eines heißen Brandes, dessen Fluch es ist, daß der Zustand der schmerzhaften Entzündung nicht in den des kalten Brandes, wo der Schmerz nicht mehr gefühlt wird, übergehen und die Vernichtung herbeiführen kann. Und auch bei dieser unserer Raffassung

des Zustandes ist die imponentia finalis wohl begreiflich. Man achte nur auf den Fluch, den jedwede, auch noch so geringe Versündigung gegen ein wohlbewusstes göttliches Gebot, jede Verleugnung einer klaren innerlich sich aufdrängenden Wahrheit mit sich führt. Stellt sich nicht gleichmäßig damit eine Scheu vor Gott ein, die ihm aus dem Wege zu gehen sucht, ein Misstrauen in die Möglichkeit der Vergebung, und damit das Streben nach einer andern Seite hin, als nach der, die Gott geboten, seinen Weg zu nehmen? Wie sollte nun nicht, wo das Opfer Christi und die tiefste Gnadenerfahrung von der Bedeutung desselben mit Füßen getreten worden ist, jene Scheu vor dem heiligen Gottes den höchsten Grad erreichen, und mit ihr das Misstrauen, der Haß, das Streben nach der entgegengesetzten Seite hin? Während ein Petrus, der den Sohn Gottes verleugnete, als derselbe einen strafenden Blick auf ihn wirft, in bittere Thränen ausbricht, geht ein Judas, der ihn verriet, und erhängt sich. Warum hat nicht auch er Vergebung bei ihm gesucht? Dürfen wir annehmen, daß Matthäus 27, 3. das Faktum von dem Tode des Verräthers in genauer chronologischer Ordnung erzählt, so hätte ja derselbe noch Zeit gehabt, wenn nicht anderswärts, vor dem Kreuze auf Golgatha selbst niederzufallen und um Vergebung zu flehen. Aber es gibt einen Grad der Verschuldung, wo die Fähigkeit zu glauben und zu vertrauen verschwindet, und wo das innere Selbstgericht des Frevelers, statt von der Sünde zurückzuführen, nur noch tiefer in sie hineinstürzt.

2.

Ueber die sogenannte Nothtaufe.

von

Rütenik.

Unter Nothtaufe versteht man eine solche, welche an dem Kinde verrichtet wird, wenn dasselbe sich in augenscheinlicher Lebensgefahr befindet; und weil dann die Handlung und Rüstung zu derselben mit desto größerer Eile geschieht, je größer die Lebensgefahr ist; wird eine solche Tause auch Eil-, Schnell-, Fäh- oder Fach-Tause genannt. So heißt es in dem Lehrbuche der Geburtshülfe zum Unterrichte für Hebammen in den Königl. Preuß. Landen (2. A. Berl. 1819. S. 145. §. 181.), auf welches Lehrbuch die preußischen Hebammen angewiesen zu seyn scheinen: „zu gleicher Zeit vergesse sie (die Hebamme) nicht, die Anwesenden auf den schwachen Zustand des Kindes und die Lebensgefahr, in welcher es sich befindet, aufmerksam zu machen, damit diese die gebräuchliche sogenannte Nothtaufe, auch Fachtause, Fähtaufe, Frauentaufe des Kindes genannt, anordnen können. — In dem Falle, daß das Kind sehr elend ist, und der Prediger wegen großer Entfernung zu lange ausbleibt, segne sie dasselbe nöthigenfalls, auf Verlangen der Anwesenden, selbst ein.“ — Hier scheint freilich vorausgesetzt, daß nach dem Geistlichen geschickt worden, und es ist auch nicht ausdrücklich gesagt, daß die Hebamme taufen dürfe, indes wird in solchen Fällen auch wol gar nicht nach dem Pfarrer geschickt und die Hebamme tauft wirklich mit Wasser unter Beilegung von Taufnamen.

Diese von Nichtgeistlichen, namentlich Hebammen und Küstern, aber auch von andern verrichteten, Fähtaufen

wurden, wie es scheint, geraume Zeit hindurch in vielen Gemeinen des preuß. Landes für gültige und vollständige Kindertaufen gehalten, das Kind möchte am Leben bleiben oder vor der Confirmation sterben, bis in Folge einer königl. preuß. allerhöchsten Kabinettsordre vom 9. März 1834, worin den nichtordinirten Personen, welche sich die Vollziehung geistlicher Amtshandlungen anmaßen, eine Geldbuße bis 50 Thaler oder Gefängnißstrafe bis 6 Wochen angedroht wird, mit Ausnahme der Nothtaufe, über welche das Provinzialconsistorium mit Genehmigung des Ministeriums der Geistlichen Angelegenheiten, falls weder Observanz noch Provinzial-Kirchenordnung das Röthige feststelle; die erforderlichen Bestimmungen ertheilen solle, — das hochwürdige Consistorium der Provinz Brandenburg unterm 8. Oktbr. derselben Jahres bekannt machte, es würde dessen um so weniger bedürfen, da Nothtaufen zu allen Zeiten und allerwärts, und zwar in den reformirten Gemeinen bisher regelmäßig durch den Geistlichen, in den lutherischen Gemeinen aber auch durch nichtordinirte Personen auf eine gültige Weise erfolgt seyen, überdies auch durch die Provinzial-Kirchenordnung eine ausdrückliche, in Mylius Corpus constitutionum Marchiarum I. Th. I. Abth. S. 185. befindliche Vorschrift gegeben sey und hier bloß in Erinnerung gebracht werden dürfe, welche von der Gültigkeit einer solchen Taufe nur verlangt, daß über den Täufling das Vater Unser gebetet und bei der Taufe die Worte Matth. 28, 19.: ich tauße dich u. s. w., angewendet werden. Zur kirchlichen, in keinem Falle zu vernachlässigenden Bestätigung einer von keinem ordinirten Geistlichen verrichteten Nothtaufe soll man das Kind in die Kirche tragen, und der Pfarrer soll nach einer kurzen Einleitung die Leute fragen: ob das Kind dem Herrn Christo zugetragen und getauft sey? durch wen und in welchen Beiseyn? ob über dasselbe das V. U. gebetet? ob mit Wasser? und welchen Worten getauft sey? ob sie wissen,

daß ſie die Worte nach dem Befehle Christi gebraucht haben? Lauten die Antworten befriedigend, so foll der Geiſtliche versichern, daß ſie recht und wohl gethan, zur Beſtätigung daffen die Stelle Mrk. 10, 13 — 16. vorleſen und mit einem kurzen Segenswunsche die Handlung beſchließen. Lauten die Antworten nicht befriedigend und ungewiß, so foll die Taufe durch den Geiſtlichen nach der Agende ſogleich ohne Weiteres erfolgen. — Da die evan- gelische Landesagende vom Jahre 1829 über Nothtauſen nichts enthält, foll nach obigem verfahren und der kirchli- che Verificationsact der Nothtauſe, auch was die den da- bei anwefenden Personen vorzulegenden Fragen betrifft, in der Kirche vorgenommen werden.

Diese Verordnung oder vielmehr Erneuerung einer äl- teren nicht mehr beachteten Kirchenordnung ist höchst er- wünscht, denn es werden nun die Laientaufen seltener und den Angehörigen minder wichtig ſeyn; doch ist nicht zu leugnen, daß hierdurch die besonders der lutherischen Kir- chengemeinſchaft eigene Ungewißheit und Dunkelheit über die Gültigkeit der Schnelltaufen keineswegs hinwegge- nommen ist, denn es entſteht die Frage, warum der Verifica- tionsact in der Kirche geschehen müſſe, da doch die durch einen Geiſtlichen verrichtete Fäthtaufe im Hause geschehen ist, und gar nicht, also auch nicht in der Kirche bestätigt zu werden braucht. Auch wäre die Frage zu beantwor- ten, ob denn etwa die Frauenjachtaufe, wenn das Kind gleich darauf stirbt, gelten ſolle als eine christliche Taufe, oder nicht? Im erſtern Falle ſcheint der Verificationsact überhaupt nicht nöthig, im leztern Falle aber eine ſolche Taufe unnüß und also mißbräuchlich zu ſeyn. Auch fragt ſich, ob die Laien- und namentlich die Frauen-Schnelltaufe ein kirchlicher oder ein häuſlicher Act ſeyn ſolle? Reprä- ſentiren nämlich die Pathen die Gemeinde einerſeits und der Täufer die Kirche andererſeits, so ſcheint die Frauen- tauſe mit dem apostolischen Kanon zu ſtreiten: daß die

Weiber schweigen sollen in der Gemeine: 1 Kor. 14, 33—37., wonach dem Apostel, der hier „des Herrn Gebote“ gibt, indem er sich darauf bezieht, daß Gott nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens sey, und (nach der rüttigern Abtheilung) daran schließt, daß, wie in allen Gemeinen der Heiligen, so auch in der Gemeine zu Korinth die Weiber nicht als Sprecher auftreten sollten, — es wol höchst bedenklich erscheinen würde, die Weiber sogar einen solchen actus ministerialis, wie die Taufe ist, der vielleicht überhaupt nicht durch Laien, sondern um der Ordnung willen nur durch Kleriker zu verrichten seyn möchte, verwalten zu lassen. Es läßt sich das Dunkel, in welches die kirchliche Ordnung hierdurch gehüllt wird, um so schwieriger erhellen, als jene oben angezogene Kabinetsordre, welcher die gesetzliche Kraft nicht fehlen soll, alle andern kirchlichen (geistlichen) Amtshandlungen den Laien bei Strafe verbietet; denn es entsteht nun die Frage, ob die Taufe etwas minder Bedeutendes sey als Abendmahl, Trauung, Liturgie, Predigt u. dgl., und weshalb dann die Gründe, welche es ratsam und gesetzlich machen, daß vergleichene Handlungen nur von Klerikern verrichtet werden, bei der Taufe nichtig oder unzureichend seyen? Nimmt man hinzu, daß es namentlich mit den Frauen-Schnelltaufen nicht immer auch nur im weiteren Sinne *εὐχημόρως καὶ κατὰ τάξιν* zugehen wird, wie denn auch wol bei den Frauen eigenthümlichen Angstlichkeit unter dem Drange der Umstände nicht einmal dafür gebürgt werden kann, ob das Kind noch lebe, indem schon der Name Nothtaufe die größte Einfertigkeit einzuräumen und in demselben Maße den Mangel an Besonnenheit zu entschuldigen scheint: so wird derjenige, welcher sich eine erfahrungsmäßige Vorstellung von vergleichenen Anwendungen des Sacraments der heiligen Taufe macht, eines unangenehmen Gefühls sich nicht erwehren können, und wol um so weniger, je höher er die Taufe nach ihrer ursprünglichen Ein-

sehung in kirchlicher Ordnung durch anständige Verwaltung geachtet wissen möchte.

Es kommt freilich auch darauf an, ob man die Sache nur ideal — alle unwürdigen Beweggründe und Nebenumstände ignorirend, — oder ob man sie zugleich und vorzüglich so betrachtet, wie sie in der Erfahrung wirklich oft zu Tage liegt. Im lehtern Falle, und dahin gehören wol in vielen Gemeinen viele, wenn nicht die meisten, Mitglieder, bietet sich ein Erklärungsgrund dar, weshalb die Heiligkeit des Sacraments in den Augen der Laien zweifelhaft und namentlich die Tachtaufe manchem verächtlich erscheint. Wie es denn wol keinem, der sich in allen Classen von Menschen um ihre wahre Meinung bekümmt hat, verborgen geblieben seyn kann, daß solche Tachtaufen von nicht wenigen geradezu für etwas Superstitioses, Unnützes, Läppisches erklärt werden; und dieses wird dann leicht auf die Kindertaufe überhaupt mehr oder weniger übertragen, indem beide Arten der Taufe unter eine gemeinsame Vorstellung gebracht, untereinander gemischt werden.

Gehen wir ferner consequent rückwärts, so scheint, wenn die oben beschriebene Nothtaufe statthaft ist, auch die Nothtaufe eines sterbenden oder todten Kindes, so wie der einzelnen Glieder (was wenigstens in früherer Zeit wirklich Statt gefunden) eines zur Welt kommenden Kindes, nicht zu verwerfen zu seyn; denn je mehr Noth vorhanden ist, desto mehr wird der augenblicklich erwartete Tod die Taufe fordern, und wenn nun das Kind während der Taufe stirbt, die Taufe aber billig nicht abgebrochen wird, so ist damit der gerade Weg zur Todtent- oder Glieder-Taufe gebahnt. Ja es scheint im Wesentlichen einerlei zu seyn, ob das Kind lebt oder nicht, denn es wird durch die Nothtaufe als solche keine Aufnahme in unsere Kirche bezweckt, da der befürchtete Tod des Kindes eben die Ursache der Nothtaufe ist; sondern wenn man die Täuferinnen oder Eltern fragt, weshalb die Nothtaufe gewünscht

werde, so erhält man gemeinhin zur Antwort, das Kind müsse doch einen Namen ^{a)} haben, und fragt man weiter, wozu der Name dienen solle, so wird höchstens geantwortet, damit er bei der öffentlichen kirchlichen „Danksagung“ nicht fehle. In diesem Betrachte scheint es offenbar einerlei zu seyn, ob der Täufling noch bis zu Ende der Taufe lebte, oder während derselben starb, oder schon gestorben war, als die Taufe begann. — Außer jenen nicht eben frommen Beweggründen gibt es noch einen mystischen, daß nämlich die Taufe dem Kinde die göttliche Gnade für den Himmel bewirken und somit den Angehörigen Beruhigung über den jenseitigen Zustand des Kindes verschaffen solle, da aber die göttliche Gnade vermittelst einer solchen äußerlichen Handlung ohne vorhergegangene und nachfolgende Verkündigung des Evangeliums nicht gewirkt werden kann, weil die Empfänglichkeit dafür fehlt, und an die durch die sonstige Kindertaufe einzuleitende Ordnung des Heils durch Berufung, Buße, Erleuchtung, Glauben, Mittheilung des Geistes &c. bei der Nothtaufe nicht gedacht wird, so bleibt nur eine dermaßen mystische Vorstellung von der Wirkung der Nothtaufe auf das Kind übrig, daß man das Magische darin um so weniger leugnen zu können scheint, je mehr man an die ursprüngliche Einsetzung ^{b)} der christlichen Taufe denkt, in Bezug auf welche die Kindertaufe überhaupt nur gerechtfertigt wird, indem man sie als den ersten, und zwar zuvorkommenden, die Confirmation aber als den zweiten, ergänzenden Act der kirchlichen Verwaltung dieses Sacraments betrachtet. Denn was bedeutet und wirkt die Kinder-Taufe? das Kind wird in die christliche Gemeinschaft aufgenommen, d. h. ihm werden die Rechte und Pflichten der Mitglieder dieser Gemeinschaft

a) Wie wenn Schiffe u. dgl. getauft werden.

b) Matth. 28, 19. Mrk. 16, 15 f., was durch Mrk. 10, 13—16. nicht aufgehoben werden kann.

in dem Glauben zum voraus ertheilt, daß es für die Einwirkung des in der Kirche waltenden Geistes empfänglich seyn werde, um von den Rechten Gebrauch machen und die Pflichten erfüllen zu können. Wir bezeugen also durch die Kindertaufe zunächst dieses Beides: Vertrauen auf die göttliche Gnade, wie sie durch das zu Jüngern machen (Quædntreue Matth. 28, 19.) wirkt, und zweitens unsern Glauben an die allgemeine Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Offenbarung Gottes in seinem Sohne, so daß wir dem Kinde zugleich durch die in der Folge vor der Confirmation schon möglichst oft eintretende Erinnerung daran, daß es Christo dargebracht worden, einen Antrieb geben, durch Empfänglichkeit für die christliche Erziehung sich vorzubereiten zur Aufnahme unter die mündigen Glieder der Gemeinschaft der Heiligen. Dieses Alles beruht auf dem Glauben an die Verheißungen der göttlichen Gnade über die Gemeine Christi, welche nicht könnten in Erfüllung gehen, wenn nicht jedes künftige Geschlecht wieder in sie hineinwüchse mit derjenigen Sehnsucht, aus welcher die lebendige Empfänglichkeit entsteht. Das dritte aber ist dieses, daß wir glauben und uns verpflichten, Werkzeuge der göttlichen Gnade an den Täuflingen zu werden. — Auf diese drei Momente bezieht sich nun die symbolische Handlung wie die ausgesprochenen Einsezungsworte, da erstere das Untergehen des alten und Auftreten des neuen Menschen bezeichnet, wie aus der Schriftstelle Röm. 6, 3—11. sehr bestimmt zu ersehen ist, womit man Kap. 8. V. 11. vergleiche, welche Stelle in ihrem Zusammenhange auf die Wiedergeburt in der Taufe geht, da man denn die Auferstehung des Fleisches als die andere Seite der Wassertaufe (wenn sich der Leib wieder erhebt nach dem Untertauchen) zu betrachten sich nicht wird erhalten können, sobald man die Taufe im Sinne des Apostels auffaßt. So hat auch Luther im kleinen und großen Katechismus die Wassertaufe erklärt, nur daß er nicht deut-

lich herausstellt, wie die Laufe der für das ganze Leben den Ausschlag gebende Umschwung, der Culminationspunkt, seyn soll, welchem zwar ähnliche Zustände vorhergehen und nachfolgen, doch so, daß sie vorher zunehmend und nachher abnehmend sind. Die symbolische Handlung ist mit hin selbst bei der Taufe eines gesunden Kindes eine Anticipation, da das Kind bis zur Confirmation ein Gegenstand der gratia praeveniens seyn, und erst die Confirmation die Wiedergeburt als etwas nun mögliches und an der Zeit seyendes bedeuten soll, wo dann also auch die symbolische eigentlich erst Statt hätte. Man könnte zwar einwenden, daß doch auch die Confirmation oft eine solche *προληψις* auf Hoffnung sey, und wol eigentlich nie mit Gewissheit gesagt werden könne, daß der Confirmationsact der Zeit nach mit demjenigen Moment genau zusammentreffe, welcher durch die symbolische Handlung bei der Kindertaufe bezeichnet wurde; indessen läßt sich erwiedern, daß man auch nicht eher confirmiren sollte, bis man die Wiedergeburt entweder als vorhanden oder als sich deutlich ankündigend betrachten könnte, und daß es ein Zeichen des gesunden und kräftigen Zustandes der Kirche sey, wenn sie sich bestrebt, sich der Vollkommenheit der Verwaltung zu nähern, was aber in dieser Beziehung von der Kindertaufe nicht zu denken ist. Dennoch lassen wir die symbolische Handlung mit den Einsetzungsworten bei der Kindertaufe immerhin als etwas Prophetisches (in dem oben aufgestellten Sinne) Statt finden a), insofern es unter der Voraussetzung geschieht, daß das Kind leben werde in der Gemeinde. Hiermit stimmen auch viele Aussprüche der symbolischen Bücher überein: so heißt es *Apolog. ed. Lücke* p. 266. „necesso est baptizare parvulos, ut applicetur *et*

a) Nicht als eine bloße Weihe zu einem heiligen Verhältnisse. Dies erklärte auch Luther, und erklärte sich (Art. Smalc. XV.) gegen die katholischen Glocken- und Altar-Taufern.

promissio salutis — quia salus cum baptismo offertur," was Jonas also überträgt: „denn in und mit der Taufe wird ihnen die gemeine Gnade und der Schatz des Evangelii dargeboten.“ Und weiter unten: „dass aber Gott Gefallen hat an der Taufe der jungen Kinder, zeiget er damit an, dass er vielen, so in der Kindheit getauft sind, den heiligen Geist gegeben hat, denn es sind viel heiliger Leute in der Kirche gewesen, die nicht anders getauft sind.“ Eben so Luther im großen Katechismus. — Wenn freilich in den symbolischen Büchern diese Application der göttlichen Gnade nicht deutlich genug so erklärt wird, wie es die Einsetzungsworte fordern, dass sich an die Taufe knüpfen solle die christliche Erziehung der Unmündigen in der Gemeinde, damit der in der Kirche waltende heilige Geist durch das Evangelium Glauben erwecke und mit diesem Glauben der seligmachende Geist erheilt werde, nach der Verheißung: „wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden;“ so muss man bedenken, dass die Reformatoren sich oft mehr mit dem was, als mit dem wie beschäftigen, und dass hier der Widerpart, die Anabaptisten, mehr verdammt als belehrt wird. Auch der schmalkaldische Artikel de baptismō will unter der annuntiatio offenbar die durch das Leben in der Kirche zu bewirkende applicatio, wiewol die mündigen nicht unbedingt die bewirkenden sind, verstehen; wie denn auch das nicht genug zu seyn scheint, wenn Luther im Catech. mai. de bapt. spricht, neque enim fides mea facit baptismum, sed baptismum percipit et apprehendit; — von der Kindertaufe als Aufnahme in den mütterlich pflegenden Schoß der seligmachenden Kirche würde vielmehr zu sagen seyn: neque enim fides mea facit baptismum, sed baptismus facit oder efficit fidem, so dass auch bei der Kindertaufe, dafern man nur nicht voraussetzt, dass das Kind ganz unentwickelt sterben wird, noch das luthersche Wort gilt: „Citra fidem nihil prodest

Baptismus!" a) indem zwar der Glaube des Getauften zur Zeit noch fehlt, aber der Glaube der Taufenden, namentlich daß das Kind glauben werde, ein Beweggrund zu der Taufe wird, deren Folge eben der Glaube des sich in der Kirche entwickelnden Kindes ist. Aber was soll uns das für die Nothtaufe? oder wollte man sagen, das Kind könne ja doch noch am Leben bleiben, wie umgekehrt das gesundeste vor der Confirmation, ja vor dem erwachenden Glauben sterben könne? — Dann würden wir antworten, wenn du meinst, das Kind könne noch am Leben bleiben, wozu denn die Fähtaufe? oder taufst du nicht vielmehr deshalb so jählings, weil die Sterbensnoth da ist? und freilich taufen wir die gesunden Kinder in der Hoffnung, daß sie leben werden. In jenem Falle ist die Voraussetzung der Tod, in diesem das Leben, Tod und Leben sind aber Gegensätze, und es lässt sich von allem dem, was wir für die Kindertaufe gesagt, nichts anwenden auf die Nothtaufe als solche. Jene Rechtfertigung durch die Möglichkeit, daß das Kind doch am Leben bleiben könne, rechtfertigt die Nothtaufe so wenig, daß vielmehr eine Schieflheit und lavirende Unlauterkeit b) hineinkommt, indem man bald die Seitenthür zur Borderthür bald diese zu jener macht. Man wendet vielleicht ein, die Taufe sey ein Mysterium; ja wol ist ihr Wesen, die Wiedergeburt, d. h. der Untergang und die Auferstehung des Fleisches, ein Ge-

a) *Was in dem Zusatz: tametsi per sese coelestis et inaestimabilis thesaurus esse negari non possit — das „per sese“ bedeute, dürfte schwer zu entwickeln seyn.*

b) Es kommt auch nicht selten vor, daß Kindern solcher Eltern, welche gerade „nichts aus der Taufe machen“ wollen, sey es aus Armut oder aus Bequemlichkeit, — die Nothtaufe gegeben wird, obgleich keine Lebensgefahr vorhanden ist. Welcher Geistliche vermag sich stets von dem Zustande des Kindes zu überzeugen, wenn die Hebetammen mit den Eltern einverstanden sind; ist dann nicht die Nothtaufe als solche eine Lüge?

heimniß! wie kommen wir aber dazu, eine Umwandlung des neugebornen Kindleins in jenem Leben anzunehmen und durch den für das Kind ganz äußerlichen Taufakt bewirken zu wollen, wenn das Kind aus dem Bereiche der Gemeinde Christi auf Erden scheidet. Die symbolische Handlung bezieht sich nicht sowol auf die Erbsünde als vielmehr auf die zurechnungsfähige wirkliche Sünde, welche zwar nicht ohne die Erbsünde, aber etwas ist, was in Neue empfunden und in Buße durch Gnade getilgt wird. Die Erbsünde dagegen, welche dem neugebornen Kinde (als eine nicht zur ursprünglichen menschlichen Natur gehörige, anerhoffte, sondern hinzugekommene Anlage) anklebt, hat noch gar nichts mit Neue und Buße zu schaffen, weil der Neugeborne noch in keine Sünde gewilligt oder etwas gethan wider Gottes Gebote, nicht einmal einer Neigung zum Bösen im Innern Raum gegeben hat^{a)}, und niemand gibt uns das Recht, zu glauben, daß neugeborne und als solches sterbende Kind werde nach dem Tode eben so durch Buße zur Gnade gelangen, als wenn es hier in der Welt einerseits und im Schooße der Kirche Christi andererseits sich entwickelte. Wird es jenseits glauben geben oder schauen? und wenn nicht jenes, sondern dieses, wie sollen wir dann die Worte: wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden, auf das sterbende Kindlein deuten? Allerdings, wer hier glaubt und getauft (in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen) wird, der wird selig hier und dort, denn er hat mit dem Glauben das ewige Leben; und wer nicht glaubt, also auch nicht zu Gemeinschaft der mündigen Christen gelangt, welche Gemeinschaft in ihrem Anfange durch die Laufe bezeichnet und mehr als bezeichnet wird, der bleibt wenigstens so lange verdammt zum geistigen Tode, ausgeschlossen von der seligen Gemeinschaft; — was aber jenseits

a) Wodurch erst die Erbsünde zur wirklichen Sünde wird.

seyn wird, auf welche Weise dort der Vater bewirken wird, daß dem Sohne zu Theil werde alle Gewalt im Himmel und auf Erden, damit er ohne Einschränkung die Welt erlöse, das wissen wir nicht, und es wäre in der That eine sonderbare Arroganz, dahinein wirken zu wollen durch den mittelst einer Schnelltaufe von Seiten der Mündigen ausgebräckten Glauben, wozu wir gar keine Anweisung haben von Christo oder einem Apostel. Und wollte jemand den Zuruf: lasset die Kindlein zu mir kommen! allegorisch auf das Sterben derselben deuten, so läge doch darin immer noch nicht der Befehl, sie zu tauften. Liegt ~~das~~ nun citra fidem, und nützt es also nichts, so muß es schaden, und schadet wirklich, indem es die Vorstellung von der Taufe verwirrt, und den actus ministerialis mit jener Laien-Tauftaufe zusammen herabwürdigen macht, da wir doch allen falschen Schein möglichst meiden sollen.

Unsers Bedenkens wäre nun die Kirche, vom Geiste der Wahrheit getrieben, ihrem Haupte schuldig, zu erklären, daß die Nothtaufe keine Taufe nach dem Sinne der Einsetzung Christi sey, und diese Erklärung würde dadurch faktisch, wenn bei der Nothtaufe die symbolische Handlung mit dem eben so weun nicht noch mehr unpassenden Einsetzungsworte hinwegfiele und nur das Gebet und der Segen der Kirche, etwa noch die Bezeichnung mit dem Kreuze, angewendet würde. Der Geistliche und die Zeugen wären die Repräsentanten der Kirche, welche sich, dafern es ihr nicht vergönnt seyn soll, dem in Lebensgefahr schwebenden Kinde die Liebe zu erweisen, welche in dem ~~padreverum~~ besteht, in den Willen des Vaters ergibt, und diese Ergebung mit dem segnenden Glauben darstellt, daß auch das dem Himmel zu empfehlende Kind mit eingeschlossen sey in die große Verheissung: „mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden!“ wobei es im Wesentlichen einerlei seyn müßte, ob das Kindlein noch lebte oder schon verschieden wäre; es bliebe ja immer dies die Hauptſache:

„die Kirche empfiehlt fürbittend das Kind dem Vater in Christo, hoffend, daß auch ohne die in der Kirche nach Anweisung des Evangeliums hier auf Erden, nachdem wir in die Sünde gewilligt haben und von ihr überwältigt worden sind, zu vollziehende Ordnung des Heils die Kindesseele selig werde bis zu dem Grade der Reinheit und Fülle, nach welchem wir uns immer noch sehnen, wenn wir auch schon des Geistes Erstlinge haben.“ Röm. 8, 23. — Die einzige symbolische Handlung hierbei dürfte, wie gesagt, die Bezeichnung des Kindes mit dem Kreuze seyn, denn die Kirche des gekreuzigten Erlösers und Versöhners ist es, die auch sonst das Heil in Christo durch dieses Zeichen also andeutet, daß in diesem Zeichen alles enthalten ist, was der christgläubige Geist von heiliger Seligkeit zu ahnen vermag. — Hiermit könnte auch namentlich die des Trostes bedürftige Mutter völlig zufrieden seyn, zumal wenn in dem Gebete noch besonders auf sie Rücksicht genommen, oder das, was die Observanz in dieser Beziehung mit sich bringt, beibehalten würde. — Freilich wäre dann dies, was an die Stelle der Nothtaufe fäme, kein Sakrament^{a)}, auch fiel der Begriff der Noth hinweg, weil es eben so gut geschehen könnte, ja vielleicht noch besser, wenn das Kind auch schon gestorben wäre, nur würde der Alt, wenn er von keinem Kleriker im Beiseyn von Zeugen als Repräsentanten der Gemeinde oder als Ergänzung der Repräsentation der Kirche vollzogen werden sollte, keine kirchliche, sondern eine häusliche Handlung seyn, womit jedoch nicht behauptet ist, daß ein Alt notwendig müsse im Kirchengebäude vollzogen werden, um ein kirchlicher zu seyn, wie wol wir natürlich die kirchlichen Handlungen lieber in der Kirche als im Hause vornehmen.

So würde das durch die Nothtaufen verbunkelte Wesen der christlichen Taufe faktisch mehr ans Licht treten,

a) Cf. Augustin.: accedat verbum ad elementum, et fit sacramentum.

430 Rütemik über die sogenannte Nothtaufe.

man würde erregt werden, darüber nachzudenken und die größere Heilsgachtung dieses Sakraments wäre von unabsehbaren erfreulichen Folgen. Die Macht aber, solches anzuordnen, hat unstreitig die das Kirchenregiment repräsentirende Behörde, denn die Verfüzung wäre schriftmäßig und würde sich der Uebereinstimmung der evangelischen Fakultäten versichern können. Ja die Behörde hätte vermöge der mit solcher Uebereinstimmung verbundenen eignen Ueberzeugung von der Unangemessenheit der Jähtaufe zu dem Klaren und Bestimmtten in den Einsetzungsworten Christi, (von dessen Eignem der Geist der Kirche alles nimmt, Joh. 16, 13 — 15.) sogar die Pflicht, das Unangemessene hinwegzuräumen. Und dies könnte vielleicht auf folgende Weise geschehen: Den Predigern, Küstern und Hebeammen würde die Vollziehung der Schnelltaufen untersagt, dagegen dem Klerus die oben beschriebene Feierlichkeit statt der Jähtaufe an Kindern solcher Eltern zu verrichten erlaubt, welche etwa mit der öffentlichen kirchlichen Fürbitte und Danksgung bei dem Gemeindegottesdienste nicht zufrieden wären. Wer aber auf die sogenannte Nothtaufe durchaus bestände, könnte sie selbst verrichten oder durch Angehörige und Freunde nach wie vor (nur mit Ausnahme der obengenannten Personen, denen die Vollziehung untersagt wäre) verrichten lassen; würde nur weder im öffentlichen Gottesdienste noch für das Kirchenbuch Notiz davon genommen, sondern ließe man diese Sache als eine häusliche, privative Angelegenheit auf sich beruhen, so würde sie wahrscheinlich bald gänzlich aus dem Bereiche der evangelischen Kirche verschwinden.

3.

Einige Bemerkungen zu den Worten:

Αυστριον τῆς Ἀβιληνῆς τερπαρχοῦντος Euc. 3, 1.

mit Rücksicht auf die Bemerkungen des Herrn

Dr. Schneckenburger über diese Stelle in den
theologischen Studien J. 1833. H. 4.

p. 1056 — 1066.

von

M. Güskind,
Diakonus in Ludwigsburg.

Herr Diakonus Dr. Schneckenburger hebt seine Bemerkungen zu obgenannter Stelle fast mit denselben Worten, wie Dr. Paulus im Jahre 1800 zu eben dieser Stelle, an: „ein Lysanias, der im 15ten Jahre des Tiberius über Abilene geherrscht hätte, kommt in der Geschichte nicht vor.“ Daraus nun, daß Josephus nur den schon von Kleopatra ermordeten Lysanias zu kennen scheine, folge in Beziehung auf die bei Lukas sich vorfindende Notiz entweder, daß Lukas einen chronologischen Fehler begangen habe, oder daß aus ihm die Geschichte jener Zeit zu ergänzen und ein zweiter jüngerer Lysanias zu statuiren sey, oder daß man τερπαρχοῦντος streiche und *Αυστριον* τῆς Ἀβιληνῆς noch von dem ersten τερπαρχοῦντος abhängig mache. Herr Schneckenburger stimmt für die dritte Ansicht, und sucht zu Empfehlung derselben die zweite zu widerlegen. Er berücksichtigt dabei vorzüglich das, was mein sel. Vater für diese Ansicht in zwei akademischen Disputationen in den Jahren 1802 und 1804 „Symbolae ad illustranda quaedam evangeliorum loca“ — wieder abge-

drückt in den nach seinem Tode herausgegebenen Vermischten Aufsäßen, Stuttgart, 1831. p. 15 — 23. 93 — 99. — vorgetragen hat. Ich glaube, daß diese Ansicht, auch nach dem, was Herr Schneckenburger gegen sie vorgetragen hat, noch immer gute Gründe für sich hat, und lege daher folgende Bemerkungen vor.

I.

Was ist unter *μοῖρα* oder *οἰκος τοῦ Ζηνοδώρου* zu verstehen?

Zenodorus wird als Besitzer einer Eparchie genannt, zu welcher gehörte ein Theil von Trachonitis, Batanäa und Auranitis (Joseph. Archaeol. 15, 13. edit. Basil. 1544. p. 479.); ferner ein Landstrich zwischen Trachonitis und Galiläa, nemlich Ullatha, Panias und die Umgegend (Arch. 15, 13. p. 481.). Was unter der *πέρι ζώρα* zu verstehen sei, gibt Josephus an Bell. Iud. 2, 9. p. 726. μέρη τῶν τοῦ Ζηνοδόρου οἰκού τὰ περὶ Ιαμνίαν: es ist das Gebiet von Jamnia ^{a)}, das sich an die Landschaft Panias anschlägt. Außerdem hatte er nach der Ermordung des Lysanias durch Kleopatra die demselben zugehörige Landschaft Abilene gepachtet (οἰκος Αβιλεων). Das zuerst genannte Stück seiner Eparchie — einen Theil von Trachonitis, Batanäa und Auranitis verlor Zenodor an Herodes I. aus dem von Josephus Arch. 15, 13. p. 479. angegebenen Grunde. Nur von den ihm übrig gebliebenen wirklichen Besitzungen — nemlich Ullatha, Panias und dem Gebiete von Jamnia kommt erwiesenermaßen der Ausdruck *μοῖρα* oder *οἰκος Ζηνοδώρου* vor. Nun aber entsteht die Frage: Kann nicht Abilene unter den zuletzt genannten Gebietstheilen

a) Es kann keine Schwierigkeit machen, daß Josephus Jamnia unter die obergaliläischen Städte zählt, da ja bekannt ist, wie die Bestimmung der galiläischen Grenzen immer schwankte.

des Zenodor, etwa unter Panias (Stud. p. 1059.), begriffen seyn? Allein es ist 1) auffallend, daß in allen den Stellen, wo das, was *μοῖρα* oder *οἶκος Ζηνοδόχου* heißt, specificirt wird, nirgends Abilene aufgeführt wird.

2) Was Panias insbesondere betrifft, so ist schlechterdings nicht einzusehen, wie daraus, daß Abilene zuweilen unter Chalkis besaßt wird — mit welchem es zusammen eine größere Landschaft, Chalkidene, notorisch ausmachte — das Recht gezogen werden will, Abilene auch einmal unter einer beliebigen andern Landschaft, etwa Panias, zu besaßen. Die Lage von Abilene und Panias läßt dies — auch abgesehen von der eben berührten Willkürlichkeit — durchaus nicht zu.

3) Nachdem Zenodor erstmals einen bedeutenden Theil seiner Eparchie verloren hatte, blieb ihm noch a) das, was *μοῖρα* oder *οἶκος Ζηνοδόχου* heißt (Joseph. Arch. 15, 13. p. 481. B. I. 2, 9. p. 726.), b) Abilene des Lysanias, das er gepachtet hatte (*ἐμπισθῶτο τὸν οἶκον τοῦ Αὐσαύλου*, Arch. 15, 13. p. 479.). Es ist also wohl zu unterscheiden zwischen dem, was Eigenthum des Zenodorus, *οἶκος τοῦ Ζηνοδόχου*^{a)} war, und dem, wovon er die Nunziehung bezahlen mußte einem Andern, dessen Eigenthum dieses war. Es wäre eine unverzeihliche Ungenauigkeit, eine Verwirrung des wahren Bestands der Sache, wenn der Geschichtschreiber den Ausdruck *οἶκος τοῦ Ζηνοδόχου* bloß für übergetragen von *οἶκος τοῦ Αὐσαύλου* hätte halten wollen. (Stud. p. 1061.), ohne daß er auf irgend eine Weise dies angedeutet hätte. Abilene ist demnach nicht unter den sonstigen, besonders genannten Besitzungen des Zenodor begriffen, es gehörte nicht zu dem, was *οἶκος Ζηνοδόχου* heißt.

a) Der an sich ungenauere Ausdruck *μοῖρα* wird nach den gangbaren Gesetzen der Auslegung durch den genaueren *οἶκος* näher bestimmt.

II.

War Herodes I. oder Philippus im Besitze von Abilene?

Ist das unter Nr. I. Gesagte richtig, so folgt von selbst, daß weder Herodes I. noch Philippus im Besitz von Abilene seyn konnte. Dies Resultat ist aber in Beziehung auf etliche Stellen noch näher zu beleuchten.

Zu der Stelle Joseph. Arch. 15, 13. p. 487. bemerke ich Folgendes. Sie lautet: ὁ Ζηνόδωρος — ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας ἐκλείπει τὸν βίον. Καῖσαρ δὲ καὶ τὴν τούτου μοῖραν οὐκ ὀλίγην οὖσαν Ἡρώδης δίδωσι, ἡ μεταξὺ τοῦ Τράχωνος καὶ τῆς Γαλιλαίας ἦν, Οὐλάθαν καὶ Πανιάδα καὶ τὴν πέριξ χώραν. Wenn Stud. p. 1058. gesagt wird: „offenbar ist μοῖρα der dem Zenodot nach der ersten Länderverminderung noch übrig gebliebene Theil seiner Besitzungen, welchen jetzt auch Herodes erhält, und welcher durch das Relativum ἡ — nur geographisch bestimmt, nicht von einem andern etwa dem Herodes vorenthaltenen Theil unterschieden werden soll:“ so frage ich: wird nicht jeder Unbefangene die Worte so verstehen, daß hier das, was μοῖρα heißt, beschrieben und durch ἡ die eben hier genannten Gebietstheile, mit Ausschluß jedes andern Gebietstheiles, angegeben werden sollen — und wird nicht die angeschuldigte unnatürliche Spitzfindigkeit sich eben auf Seiten der (Stud. p. 1058.) gegebenen Erklärung finden?

Ueber die Bedeutung von μοῖρα aber ist das unter Nr. I. Bemerkte zu vergleichen. Wenn außerdem gesfordert wird, Josephus hätte es hier bemerken müssen, wenn ein Theil des Zenodotschen Gebiets dem Herodes entzogen geblieben wäre: so war es vielmehr sehr natürlich, daß Josephus hier nicht bemerkte, Herodes habe Abilene nicht mit erhalten; denn Josephus will in dieser Stelle angeben, was Herodes von dem noch übrigen Eigenthume des Zenodot (τούτῳ μοῖρα) bekommen habe; Abilene aber war ja nicht Eigenthum des Zenos.

vor: Augustus konnte es also auch nicht als Eigenthum des Zenodot ver schenken. Dagegen kann man zuversichtlich annehmen, daß, wenn Augustus hier zu Gunsten des Herodes darüber verfügt hätte, Josephus es sicher angegeben hätte, eben weil es sich nicht von selbst verstand, daß es mit Zenodot's Eigenthum an ihn übergehen konnte. Arch. 17, 13. p. 543. bestätigt Augustus nach Herodis Testament als Anteil des Philippus Batavaea σὺν Τραχωνίῳ καὶ Αὐρανῖτις σύν τινι μέρει οἰκου τοῦ Ζηνοδόρου λεγομένου. Was unter μέρος οἰκου τοῦ Ζηνοδόρου zu verstehen, sagt das Testament selbst Arch. 17, 10. p. 532. τὴν τε Γαυλωνῖτιν^{a)} καὶ Τραχωνῖτιν καὶ Βαταβαλαν καὶ Πανιάδα Φιλίππω: nach dem klaren Buchstaben ist hier wieder Abilene ausgeschlossen, und man ist keineswegs berechtigt, mit Stud. p. 1060. Abilene unter dem μέρος οἰκου τοῦ Ζηνοδόρου zu verstehen. Gegen die Argumentation p. 1060. 61. läßt sich Folgendes einwenden: 1) in der Parallelstelle Bell. Iud. 2, 9. p. 726. ist das Gebiet des Philippus nicht weniger genau angegeben, als Arch. 17, 13. p. 543., denn die erstere Stelle lautet: τὸ δὲ λοιπὸν ἡμισυ (nachdem Augustus die erste Hälfte von dem, was Herodes inne gehabt, dem Archelaus zugethieilt hatte) διελὼν εἰς δύο τεραρχίας δυοντὸν ἑτέροις παισιν Ἡρώδου διδωσι. Τὴν μὲν Φιλίππω, τὴν δὲ Αυτίτα, τῷ πρὸς Ἀρχέλαιον ἀμφισβητοῦντι περὶ τῆς βασιλείας. 'Εγινετο δὲ ὑπὸ τούτῳ μὲν ἡ τε Περαία καὶ Γαλιλαία, πρόσδοδος διακοσίων ταλάντων, Βαταβαλα δὲ καὶ Τράχων, Αὐρανῖτης τε καὶ μέρη τινὰ τοῦ Ζήνωνος οἰκου τὰ περὶ Ιάμνιαν, πρόσδοδον ἔχοντα ταλάντων ἑκατὸν, ὑπὸ Φιλίππω τέτακτο — nach der Basler Ausgabe von 1544 und der lateinischen Uebersetzung bei Sigmund Feyerabendt. Frankfurt 1580. Als Philipp's Anteil wird auch hier außer den μέρη und Βαταβα ausdrücklich auch

^{a)} Gaulonitis = Xuranitis, s. Vermischte Aufsätze p. 96.

Trachonitis und Auranitis angegeben. 2) Die Unterscheidung zwischen den dem Zenodor eigenthümlich zugehörigen Ländern und den gemieteten Besitzungen des Lysanias steht weder mit Bell. Iud. 1, 15, p. 693. (I, 20, 4) noch mit Arch. 17, 13. p. 543. im Widerspruche (Stud. p. 1060. 61. a.). Denn die Stelle Bell. Iud. 1, 15. erhält ihre nähere Bestimmung aus Arch. 15, 13. p. 479. In letzterer Stelle heißt es: Ζηνόδωρος, ὁ τὸν Λυσανίου μεμετόπειρος οἶκον, οὐ διέλειτε ἐπειρεῖς τοὺς ἐκ τοῦ Τράχωνος λγστὰς Δαμασκηνοῖς — Arch. 15, 13. Ζηνόδωρός τις ἐμεμετόπειρος τὸν οἶκον τοῦ Λυσανίου. Τούτῳ τὰ μὲν κατὰ τὰς προσόδους οὐκ ἡρξει λγστήρια δὲ ἔχων ἐν τῷ Τράχωνι πλειω τὴν πρόσοδον ἐφερεν: hier wird nun der Grund angegeben, warum Zenodor zu den trachonitischen Räubern hieß: die Einkünfte aus seinen übrigen Gebiettheilen (I. c. χώραν sc. τοῦ Ζηνοδώρου — τὸν τε Τράχωνα καὶ Βατανᾶα καὶ Αὐρανῖτιν) reichten nicht zu, um namentlich auch die Pachtsumme für das Lysanische Gebiet aufzubringen. Es ist also nach diesen Stellen Abilene unter denjenigen Besitzungen Zenodor's, die damals an Herodes kamen, nicht begriffen.

Was sodann den Widerspruch betrifft, der nach Arch. 17, 13. darin liegen soll, daß Batanaea, welches Zenodor eigenthümlich besessen haben soll, von dem οἶκος Ζηνοδώρου ausgeschlossen wurde: so ist zu bemerken, daß nach den unter Nr. I. genannten Stellen Batanaea sammt Trachonitis und Auranitis von dem, was in eigentlichem Sinne οἶκος Ζηνοδώρου heißt, unterschieden wird, so daß Ullatha, Panias und die Umgegend die angestammte Besitzung Zenodor's (*οἶκος sensu proprio*) wäre, Batanaea sc. aber er als einen Zuwachs auf irgend eine Art erworben hätte (vgl. Vermischte Aufsätze p. 20. Not.) — und es nun keinen Anstand hat, zwischen den wirklichen (angestammten und erworbenen) Besitzungen Zenodor's

und dem gemieheteten Besitze der lysanischen Herrschaft zu unterscheiden.

3) Der Grund für die Behauptung, daß Abilene zu den Ländereien des Philippus habe gehören müssen, der (Stud. p. 1061.) von geographischen Verhältnissen genommen ist, ist blos ein imaginärer, und hat ganz keinen Werth, weil das Zeugniß der Geschichte widerspricht. Abilene konnte mit den Ländereien, die dem Philippus zugeheilt wurden, nie in unmittelbarem Zusammenhange stehen, weil Damaskus und das Gebirge dazwischen lagen; und daraus, daß Abilene nachher dem Agrippa — ausdrücklich — zugetheilt wurde, kann doch kein Schluß für Philippus gezogen werden.

In Beziehung auf Arch. 18, 6. p. 555. (18, 4.) τότε καὶ Φίλιππος τελευτῇ τὸν βλού — — ἡγησάμενος δὲ αὐτὸς ἔτρα καὶ τριάκοντα τῆς Τραχωνίτιδος καὶ Γαυλωνίτιδος καὶ τοῦ Βαταρειῶν οὐρανούς heißt es p. 1061.: „diese Stelle sei ganz ohne Belang, denn hier übergehe Josephus entschieden etwas, nämlich jenen Theil des Hauses Zenodori, wie wir denn schon bemerkt haben, daß er nicht überall genau schematisirt.“ Allerdings nennt Josephus hier nur Trachonitis, Gaulonitis und Batanaea, aber es war hier nicht der Ort alle Gebietsteile des Philippus diplomatisch genau aufzuzählen, die ja aus dem Vorhergehenden genugsam bekannt waren; er nennt hier nur die größeren Provinzen. Uebrigens beweist Arch. 18, 3. p. 549. Φίλιππος δὲ Πανεάδα, τὴν πρὸς ταῖς πηγαῖς τοῦ Ἰορδάνου, κατασκευάσας ὀροπάζει Καισάρειαν, daß Josephus nicht vergessen hatte, daß Philippus auch im Besitze von Panias gewesen.

Zu der Stelle Arch. 18, 8. p. 565. (18, 6.) Γάιδος Ἀγολτταν βασιλέα καθιστησιν τῆς Φίλιππου τερπαρχής, δωρησάμενος αὐτῷ καὶ τὴν Αυσανίου τερπαρχήν — heißt es Stud. p. 1062. „ungeachtet für sich betrachtet diese Stelle nicht nothwendig das lysanische Gebiet von den

Besitzungen des Philippus ausschließen muß, sondern möglicher Weise sagen könnte: Caligula habe dem Agrippa das ganze Gebiet des Philippus gegeben, selbst auch die darüber begriffene Tetrarchie des Lysanias (aber diesen, den Worten ganz fremden Sinn wird niemand in den Worten finden, außer wer ihn in dieselben hineinträgt): so will doch sicher Josephus nicht dies sagen, sondern etwa — Agrippa habe das gesamme Gebiet des Lysanias bekommen, außer dem Theile, der schon zu Philippi Tetrarchie gehört hatte, und der auch Arch. 18, 4, 6. (18, 6. p. 555.) übergangen wird, oder — Josephus vergaß eben, daß Philippus das Lysanische ebenfalls besessen hatte.” Was die erste Auslegung betrifft: Agrippa habe das gesamme Gebiet des Lysanias bekommen ic., so ist die Willkür dieser Deutung zu auffallend, als daß sie sich nicht von selbst widerlege: es wird hier die Lysanische Tetrarchie zur Hauptſache der Schenkung gemacht und in *Τερπαξια Φιλίππων* etwas hineingelegt, was nach den klaren Worten des Geschichtschreibers in dieser Stelle gar nicht hineingelegt werden kann; denn des Philippus Tetrarchie soll Agrippa bekommen haben, und als Zugabe dazu (xal) Lysanias Tetrarchie. Die letztere Annahme: Josephus vergaß ic. ist eine Art von Eingeständniß, daß in der Stelle, nach den Worten und dem Sinne des Geschichtschreibers das Lysanische von der Philippischen Tetrarchie auszuschließen sey. Aber um dieses unwillkommene Ergebniß mit dem bereits acceptirten Resultat in Einklang zu bringen, wird offenbar die unglücklichste, allen Auslegungsgezeiten widerstreitende Conjectur gewagt: „Josephus vergaß eben!!” Das, was Josephus vergessen haben soll, nämlich, daß schon Philippus das Lysanische besessen habe, ist durchaus nicht erwiesen, sondern blos conjecturirt und es ist daher die größte Ungerechtigkeit gegen den Geschichtschreiber, zu verlangen, er hätte von etwas reden sollen, wovon er gar nicht wissen konnte, daß es sich so verhalte,

bevor man ihm gesagt hätte, daß es sich so verhalten müsse.

In der Stelle Arch. 19, 4. p. 598. Κλαύδιος διάγραμ-
μα προύτιθει, τήν τε ἀρχὴν Ἀγρίππα βεβαιῶν, ἣν δὲ
Γάϊος παρέσχε. Προσθήκην δὲ αὐτῷ ποιεῖται πᾶσαν τὴν
ὑπὸ Ἡρώδου βασιλευθεῖσαν (ὅς ἦν πάππος αὐτοῦ) Ἰου-
δαίαν καὶ Σαμάρειαν. Καὶ ταῦτα μὲν ὡς ὁφειλόμενα
τῇ οἰκείᾳ τοῦ γένους ἀπεδίδον. Αἰβίλων δὲ τὴν Λυ-
σανίου καὶ δόποσα ἐν τῷ Αἰβάνῳ ὅρει ἐκ τῶν αὐτοῦ προσ-
ετίθει — erhalten die Worte: τὴν τε ἀρχὴν Ἀγρίππα
βεβαιῶν, ἣν δὲ Γάϊος παρέσχε — ihr Verständniß aus
Arch. 19, 7. p. 603. wo es heißt, Agrippa habe unter Caius
vier Jahre regiert τῆς Φιλίππου μὲν τετραρχίας εἰς τριε-
ταῖς ἀρχαῖς, τῷ τετάρτῳ δὲ καὶ τὴν Ἡρώδου προσειληφώς
(Arch. 18, 9. p. 567. Herodes war Tetrarch von Galiläa
und Peräa). Hieraus geht hervor, daß Arch. 19, 4. un-
ter ἀρχῇ, ἣν δὲ Γάϊος παρέσχε, die Tetrarchie des Philip-
pus und Herodes zu verstehen ist, mit Ausschluß von Abi-
lene, das ja Arch. 19, 4. besonders aufgeführt ist. Josephus
will also sagen: Agrippa habe von Claudius bekom-
men a) den Philippus Tetrarchie (ell. Arch. 18, 8.), näm-
lich Batanaea, Trachonitis, Auranitis und Panias (Arch.
17, 18.), b) Galiläa und Peräa (Arch. 19, 7.), c) Iudäa
und Samaria, d) Abilene.

Dass Abilene hier 19, 4. nicht schon unter der Schen-
kung des Caligula begriffen seyn könne, das geht hervor
aus der offensuren Beziehung des ταῦτα ὡς ὁφειλόμενα
auf alles vorhergehende (Vermischte Aufsätze p. 96.
not.), und aus der Unterscheidung von τὰ ὁφειλόμενα
und τὰ ἐκ τῶν αὐτοῦ. Dass aber hier Abilene als beson-
dere Schenkung von Claudius aufgeführt ist, unerachtet
Agrippa es schon unter Caligula besaß — darf nicht be-
fremden; denn diese Tetrarchen mußten sich ihre Besitzungen
von jedem folgenden Imperator wieder auf's Neue verleihen
lassen. Die Unterscheidung, die Josephus macht zwischen

zu haben. Diesem nach ist es schlechterdings nicht erlaubt, den Josephus von Judäa und Samaria als von Erbländern des Herodes reden zu lassen, und es kann von *πατρῷα βασιλέα* keine andere Erklärung gelten, als die, die mein Vater vorgetragen: illa, quam pater aut maiores (Agrippae) sive primitus sive posthac demum a Romanis acceptam possederant. — Vermischte Auffäße p. 97. 98.

Auch soll p. 1063. Josephus sich hier eine falsche Ländereabtheilung erlaubt haben, indem er unter den weiteren Gnadengeschenken unverkennbar Provinzen aufführe, die schon zu dem gehörten, was er als mit Recht den Herodiasen gebührend voraussetzt. Dass aber die Worte *πατρῷας* — — *Τοαξ. ο. Αὐγαν.* nicht so erklärt werden dürfen, liegt wieder in der Natur der Sache. Die ganze Fassung der Ausdrucksweise in dieser Stelle kommt offenbar daher, dass Josephus hier anzeigen wollte, Agrippa habe von Claudius das Alt-Jüdische sowohl, als das Nicht-Jüdische (Egypfer) Territorium, in dessen (alt-jüdisch und nicht-jüdisch) Besitz seine Vorfahren (*πατρῷα βασιλέα*) gewesen, erhalten.

Auf diese Art harmonirt diese Stelle vollkommen mit Arch, 19. 4. und Josephus hat nichts verschuldet, um dessen willen wir seine Glaubwürdigkeit in Zweifel ziehen müssten (Stud. p. 1064.).

Ungegründet ist endlich auch noch die Behauptung, Josephus spreche hier in panegyrischem Tone, um die Münificenz des Kaisers zu erhöhen; wo er aber nicht panegyrisch, sondern gewöhnlich prosaisch spreche, da begreife er auch wirklich die Gesamtheit der dem Agrippa geschenkten Länder unter dem Namen des durch Philippi Tod verlassenen Bierfürstenthums, B. I. 2, 9, 6. (2, 16. p. 731.) zähle also auch Abila zu des Philippus Besitzungen (Stud. 1064.). In dieser Stelle heißt es: *Γάιος Καῖσαρ τὸν Ἀγρίππαν τῆς Φιλίππου τετραρχίας* (*τετράρχης γὰρ οὗτος*) *καθιστησι βασιλέα* — wie möchte aber heraus, wo Josephus

nur kurz berichtet, der Schluß gezogen werden, es sey das, was nach einer andern Stelle, Arch. 18, 8. p. 565., wo Josephus ausführlicher berichtet, Caligula dem Agrippa ausdrücklich zur Philippischen Tetrarchie dazu gab, irrigerweise so vorgestellt, und schon unter der Philippischen Tetrarchie begriffen? Von dem panegyrischen Tone aber, in dem Josephus B. I. 2, 18. (2, 11.) reden soll, ist in der That nichts zu finden.

Josephus erzählt hier von den guten Diensten, die Agrippa dem Claudius bei seiner Thronbesteigung geleistet (p. 733. συνέβη δὲ προσεπιδημοῦντα τὸν Ἀγρίππαν τὴν τε σύγκλητον καλοῦσαν εἰς συμβουλίαν πέμψαι καὶ Κλαυδίον ἐκ τῆς παρεμβολῆς, ὅπως, πρὸς ἄ δέοι, χρήσιμος αὐτῷ γένοιτο — p. 834. — εἰ μὴ προσδραμάντι Ἀγρίππας αὐτῷ [Κλαυδίῳ] τὸ κινδύνευμα τῆς πράξεως ἐδήλωσεν, — ἀπολέσας δι' οὓς τὸ κράτεῖν ἔστι περοπτον, ἐρημίας ἔσοιτο βασιλεύς). Ihm vorzüglich hatte es Claudius zu danken, daß er den Aufstand der Soldaten unterdrücken und die Parteien vereinigen konnte. Darauf, heißt es, habe Claudius den Göttern geopfert — ἔξεισι σὺν αὐτοῖς αὐτίκα θύσαν τῷ Θεῷ τὰ περὶ τῆς ἡγεμονίας χαριστήρια, καὶ — τὸν Ἀγρίππαν εὐθέως ἐδωρεῖτο κ. τ. λ. In dem Tone, in dem Josephus die Veranlassung zu der Schenkung an Agrippa erzählt, ist nun einmal nichts panegyrisches. Eben so wenig läßt sich etwas davon in der Beschreibung der Schenkung selbst entdecken. Josephus gibt hier einfach, wie es seine Worte ausweisen, den Bestand der dem Agrippa geschenkten Gebietstheile. Dass er, um die Münificenz des Kaisers zu erhöhen, den Mund gar zu voll nehme und nicht genug Provinzen aufzählen könne, ist a) unwahr — denn er übergeht hier die an einer andern Stelle (Arch. 19, 7.) besonders erwähnte Schenkung von Galiläa und Peraä; und b) inconsequent — denn ein andermal, wo er eine Provinz ausläßt, Arch. 18, 4. (Stud. S. 1061.) [18, 6. p. 555.] wird ihm dies zum Vorwurfe gemacht.

III.

Aus dem Bisherigen erhellt zur Genüge, daß Abilene weder zu des Herodes noch des Philippus Gebiet gehörte. Nachdem jedoch der Verfasser durch willkürliche Schlüsse, deren Grundlosigkeit im Obigen nachgewiesen ist, Abilene dem Herodes vindizirt hat, fragt er noch p. 1059., ob es nach seinem Tode auf Philippus übergegangen, oder einem besondern Dynasten unterworfen worden. Letzteres verwirft er; denn es hätte 1) dieser Dynaste bei der Theilung des Herodischen Nachlasses auch wohl genannt werden und in der meist in jenen Gegenden spielenden Geschichte der Herodiaden auch irgend einmal auftreten müssen. Allein — diesen Nexus angenommen, so hätte ja auf keinen Fall Herodes Abilene einem fremden Dynasten zutheilen können; Abilene, wie die ganze übrige Besitzung des Herodes wäre eigentlich dem Kaiser anheim gefallen — wie denn auch die Söhne des Herodes sich ihren Anteil von August aufs Neue bestätigen lassen müßten. Wäre aber damals Abilene von August einem andern Dynasten zugethieilt worden, so hatte Josephus nicht nöthig, es zu erwähnen, weil es seine Geschichte nicht berührte, oder aus irgend einem andern Grunde. Dass aber der Dynaste von Abilene in der Geschichte der Herodiaden hätte auftreten müssen — dies ist ein Postulat, dem die Geschichte entgegentritt mit dem einfachen Ergebniss: er ist nicht aufgetreten. Wo früher des Dynastes von Abilene oder Chalkis Erwähnung geschieht, wie Arch. 14, 5. 14, 13., da waren factische Anlässe dazu da. — 2) sey es gar nicht in den Verwaltungsmaximen Augusts bei jener Theilung gelegen gewesen, die Provinzen an neue Herren auszugeben. Dass aber unter den Cäsaren überhaupt in Absicht auf die Provinzen das Hauptaugenmerk darauf gerichtet war, wie viel sie eintrugen — ist bekannt. Es konnten aber hinsichtlich Abilene's auch besondere Umstände

vorwalten (z. B. Rechtsansprüche), weshalb es einem besondern Dynasten überlassen wurde.

Was wir nun von der Geschichte von Abilene, soweit sie hieher Bezug hat, aus Josephus wissen, ist Folgendes. Als Antonius, ungefähr 2 Jahre vor der Schlacht bei Actium, mit Kleopatra in Syrien war, war das Fürstenthum Abilene Eigentum des Lysanias, der es nach dem einige Jahre vorher erfolgten Tode seines Vaters Ptolemäus von demselben geerbt hatte. Diesen Lysanias ließ Kleopatra unter dem Vorwande, er halte zu den Parthern (*Πάρθοντις αὐτοκαρένη τοῖς παρθίμασιν ἐπάγειν*), ermordet, weil sie sein Fürstenthum für sich begehrte (*φύσαι πλεονεξίζει καὶ πονοῦσα παρθενούλας οὐδὲν εἴλιπε*, Arch. 15, 4. p. 460 — 61.). Sie gab nun dasselbe wahrscheinlich bald darauf, als sie wieder nach Ägypten zurückkehrte, dem Zenodot in Pacht. Nach Kleopatra's Tode, als Augustus Alleinherr geworden, wurde (wie auch Paulus Zusätze zur 1. Ausgabe des Commentars p. 158. bemerkt) ohne Zweifel dieser der Pachtherr. Zenodot blieb im Pachte von Abilene bis zu seinem Tode. Dieser erfolgte im 17. Regierungsjahre des Herodes (Arch. 15, 13. p. 480. 481.), 10 Jahre nach der Actischen Schlacht (Dr. Süßkind: Neuer Versuch über chronologische Standpunkte für die Apostelgeschichte und für das Leben Jesu in Bengels Archiv I. p. 209.).

Zenodot war also 12 Jahre im Besitze von Abilene gewesen. Nach dem Tode Zenodot's kann nun Abilene entweder zur Syrischen Provinz geschlagen, oder dem Lysanias, den Euc. 3, 1. erwähnt, überlassen worden seyn. Das letztere denke ich mir so: der von Kleopatra ermordete Lysanias hätte einen unmündigen Sohn hinterlassen. Angenommen, dieser sey bei seines Vaters Tode 6 Jahre alt gewesen, so war er bei Zenodot's Tode 18 Jahre alt, und im 15. Regierungsjahre des Tiberius 67 Jahre alt; denn Herodis ann. 17 = ann. 10. post pugn. Act. Augu-

gar, die Reise Apg. 11, 30. und Apg. 15. sey eine und dieselbe, und ein Irrthum des Lukas hier mit im Spiele. Das Letztere fällt wohl von selbst weg, weil wir sonst auf alle und jede Autorität der Apostelgeschichte verzichten müßten; auch die Reise Apg. 18, 22. ist wohl nur aus Noth zu Hülfe genommen worden, weil man die vierzehn Jahre nicht anders unterzubringen wußte. So bleiben nur Apg. 11, 30. und Apg. 15. einander gegenüber. Ich kann zwar keine neuen entscheidenden Gründe für Apg. 11, 30. anführen, glaube aber, wenn die spätere Untersuchung über die Abschaffungszeit des Galaterbriefes hinlänglich begründet erscheinen sollte, daß sie mit einen neuen entscheidenden Grund für die Annahme der Reise Apg. 11, 30. darbieten würde. Man hat zudem dabei den Vortheil, daß, weil diese Reise nur kurz angebedeutet ist, man sie leichter mit den Angaben der Reise Gal. Kap. 2. vereinigen kann, und nur die Umstände, die ihr vor- und nachgingen, ins Auge zu fassen und mit Gal. 2. in Uebereinstimmung zu bringen hat. *Kατὰ ἀποκάλυψιν* Gal. 2, 2. kann gar wohl für beide Reisen passen, weniger Gal. 2, 10. die Aufforderung, der Armen zu gedenken; denn diese ist mehr der Zeit der Hungersnoth Apg. 11, 28. angemessen, als der Zeit des Conventes, zumal wenn das *ἐπονύδασα* in der Bedeutung des plusquamperfecti genommen wird. Ferner war die Zusammensammlung Gal. 2, 1 f. *καὶ ἰδεῖν*, hingegen die beim Convent öffentlich, Apg. 15, 4. 6. 12. 22., und, was wohl zu bemerken ist, Johannes war dabei gar nicht gegenwärtig, wohl aber Gal. 2, 9. Auch der Gegenstand der Berathung ist in Gal. 2. und Apg. 15. nicht derselbe. Oder es müßte denn seyn, daß Paulus in Gal. nur das, was in einer Privatzusammenkunft ausgemacht worden war, mittheilen würde, hingegen von den öffentlichen Beschlüssen nichts. Dieses aber geht wohl nicht an, wenn wir Gal. 2. und Apg. 15. näher vergleichen. Früher war die Ansicht unter den Aposteln beinahe allgemein, daß das Evangelium nur

für die Juden bestimmt sey. Paulus gelangte zuerst zu der freieren Ansicht, daß auch die Heiden an den Segnungen desselben Theil nehmen sollten, und wahrscheinlich dieses brachte ihn schon bei seinem ersten Aufenthalte in Jerusalem in Streit mit den Hellenisten. Apg. 9, 29. 22, 21. bei seinem zweiten Aufenthalte in dieser Stadt Gal. Kap. 2. wird nun von Paulus Rechenschaft abgelegt über seine Art und Weise der Verkündigung des Evangeliums, und dann der Beschluß gefaßt, Paulus solle das Evangelium unter den Heiden verkündigen, die andern Apostel aber unter den Juden. Gal. 2, 9. bei seinem dritten Aufenthalte in Jerusalem Apg. 15. ist das Factum der Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden schon längst vorhanden, nur sollen die feindseligen Berührungen zwischen Juden- und Heidenchristen, die schon mehrere Male eingetreten waren, möglichst vermieden werden, und zwar so, daß die Heidenchristen in etwas an sich Indifferentem den Forderungen der Judenchristen nachgeben. Noch mehr aber gewinnt die Annahme der Identität der Reise Apg. 11, 30. mit der Gal. 2, 1—10. an Wahrscheinlichkeit, wenn wir den Zusammenhang der Reise im Galaterbriebe und den Grund, warum er sie anführt, betrachten. Es ist nämlich der Hauptzweck des Apostels im Anfange des Galaterbriefes, seine apostolische Autorität zu vertheidigen, und die Unabhängigkeit seiner Lehre, daß er dieselbe nämlich, wie die andern Apostel, von Christo selbst erhalten. Daher hält er es für nöthig, alle die Berührungen, die er mit den Aposteln hatte, anzuführen und zu zeigen, daß er bei diesen Anlässen durchaus nichts an seiner Lehre geändert, sondern sich immer gleich und also unabhängig gewesen sey. Daher zählt er die Reisen auf, die er nach Jerusalem gemacht, wo sich die Ersten der Apostel befanden, und zeigt, daß er nicht gleich nach seiner Bekhrung in diese Stadt gegangen, sondern erst nach drei Jahren; er habe sich aber dort so kurze Zeit aufgehalten, daß von einer Belehrung

durch die Apostel nicht die Rede seyn könne. Nun fährt er fort Kap. 2.: dann ging ich nach Verlauf von vierzehn Jahren wieder nach Jerusalem, wo das Επειτα auf Επειτα Kap. 1, 18. zurückgeht, und daher wohl die vierzehn Jahre nicht von der Bekehrung an zu rechnen sind, sondern von der ersten Reise nach Jerusalem. Wer, der ganz unbefangen diese Stelle liest, muß nicht das πάλιν hier in der Bedeutung „zum zweiten Male“ nehmen? ungeachtet ich darmit keineswegs behaupten will, πάλιν heiße allenthalben „zum zweiten Male,“ aber hier erfordert es der Zusammenhang durchaus. Auch in diesem Briefe kommt es noch mehrere Male in dieser Bedeutung vor, cf. 1, 9. 4, 19. Und so müssen wir annehmen, diese Reise Gal. 2, 1 f. habe durchaus auf die 1, 18. gefolgt, und es sey keine andere dazwischen getreten, denn sonst hätte ja der Apostel ganz gegen seinen Zweck gehandelt, und durch sein Stillschweigen Verdacht eingelöst, den er hier gerade am wenigsten erwecken wollte. Auch der Ausdruck διὰ τοῦτο deutet ausdrücklich an, daß nicht eine andere Reise zwischen der ersten und der Gal. 2. statt gefunden habe; die Reise Apg. 15. ist aber nach der Apostelgeschichte erst die dritte nach Jerusalem; und so führt uns denn auch dieses dazu, hier an die Reise Apg. 11, 30. zu denken. Auch das, was auf die Reise Gal. 2, 1—10. folgt, bestärkt uns in dieser Ansicht, die Unterredung des Paulus mit dem Petrus. Wir finden nämlich keinen schicklichen Zeitpunkt für dieselbe, wenn die Reise Gal. 2, 1—10. die Apg. 15. ist, es sei denn, wie man gewöhnlich annimmt, Apg. 18, 22. Aber da wäre denn doch das Benehmen des Petrus nach seinen freisinnigen Neuerungen beim Convent gar zu auffallend gewesen, und festzusehen, die Unterredung des Paulus mit dem Petrus sey der Zeit nach vor der Reise zum Convent gewesen, wäre eine Umstellung der Gegebenheiten, die gerade hier der Absicht des Paulus, möglichst genau zu verfahren, ganz zuwider laufen würde. Es folgen nun noch

die Stellen Gal. 2, 1 — 10. zu betrachten, die gegen die Annahme, daß Apg. 11, 30. und Gal. 2. dieselbe Reise sey, zu sprechen scheinen. Zuerst V. 2. scheint darauf zu deuten, daß Paulus schon das Evangelium unter den Heiden verkündigt, also schon eine Missionsreise gemacht habe. Das war freilich nach dem, was wir wissen, zu dieser Zeit noch nicht geschehen, dennoch konnte er gar wohl sich so äußern, wenn er seinen Aufenthalt in Damaskus, Arabien, Cilicien, Syrien im Auge hatte, da er ja in Tarsus und Antiochien längere Zeit verweilte, und wohl hauptsächlich unter den Heiden wirkte, da zudem schon sieben Jahre seit seiner Bekehrung verflossen waren, und er dieselben gewiß nicht unthätig zu brachte, besonders nach der Erleuchtung, die ihm bei seinem ersten Aufenthalte in Jerusalem Apg. 22, 21. zu Theil geworden. So konnte er gar wohl als Apostel durch Thaten sich zu Forderungen berechtigt fühlen, wenn er auch noch keine größere Bekehrungsreise unter den Heiden unternommen. Man sagt ferner: Barnabas scheine den Vorrang gehabt zu haben Apg. 11, 30. 12, 25. 13, 1., hingegen im Galaterbr. nicht. Dagegen läßt sich aber Apg. 15, 12. und besonders V. 25. anführen, wo Barnabas auch den Vorrang zu haben scheint, in demselben Kap. V. 2. und 22. dann freilich wieder nicht; woraus man aber sehen kann, daß auf dieses kein bedeutendes Gewicht zu legen ist; und überdies ist es wohl natürlich, daß Paulus in seinem Briefe hauptsächlich von sich spricht. Gerade aber die Absendung des Paulus mit Barnabas auf die erste Missionsreise unter die Heiden Apg. 13. konnte eine Folge der Unterredung in Jerusalem gewesen seyn, nach der ihm ja die Bekehrung der Heiden ausschließlich zugetheilt wurde Gal. 2, 9. Eine weitere Stelle, die gegen unsere Annahme zu sprechen scheint, findet sich V. 1, wo Titus als Mitbegleiter des Paulus genannt wird, wo von Apg. 11, 30. nichts steht, wohl aber Apg. 15, 2. τινὸς ἄλλος. Indessen spielte Titus in alle Fälle nur eine uns

tergeordnete Rolle, und so muß uns diese Ungenauigkeit des Lukas oder des Referenten nicht anstößig seyn, da der selbe vielleicht diesen Umstand nicht wußte, auch die Verschiedenheit ganz unbedeutend ist. Schwieriger ist nun aber ein Widerspruch, der alles bisher Gesagte über den Haufen zu werfen droht, nämlich die *δεκατέσσαρες ἔτη* B. 1., denn diese Zahl will sich gar nicht in unsere Annahme fügen, da die Reise Apg. 11, 30. im Jahre 44 p. Chr. statt fand, also ungefähr 7 Jahre nach der Bekehrung des Paulus, und 4 nach seiner ersten Reise nach Jerusalem. Wir müssen uns aber damit trösten, daß sie auch keineswegs mit der Reise Apg. 15. zu vereinigen ist. Denn diese würde so ungefähr ins Jahr 54 p. Chr. fallen; in diesem Jahre finden wir aber den Paulus an einem ganz anderen Orte, man müßte denn die Bekehrung des Paulus weiter als ins Jahr 37 hinaufsehen z. B. ins Jahr 35, wie Winer; aber auch so ginge es immer bis ins Jahr 52. Wie kann man aber annehmen, daß Paulus für seine Reise von Jerusalem Gal. 2, 21. nach Cilicien und Syrien, und seine erste Missionsreise in Kleinasien Apg. 13, 14., selbst wenn sie bis nach Galatien ging, 14 Jahre gebraucht habe? Sein Eifer für die Ausbreitung des Christenthums war gewiß größer, als daß er so lange Zeit in diesem, in Vergleich mit seiner späteren Wirksamkeit, kleinen Raum sich bewegt hätte. Diese Rücksicht hat auch Rückert bewogen, die Reise Gal. 2, 1. ff. nach Apg. 18, 22. hinaus zu schieben, was jedoch aus Gründen, die sich aus dem bisher Gesagten leicht herleiten lassen, nicht angeht. Man muß daher im Interesse von beiden Parteien, und hauptsächlich auch im Interesse von Paulus selbst, und seinem Eifer für die Ausbreitung des Christenthums zu einer Conjectur seine Zuflucht nehmen, und statt *δεκατέσσαρες* lesen *τεσσάρες*. Nimmt man an, diese Zahl sey mit Buchstaben ausgedrückt worden, also vierzehn *ιδ'*, so könnte das *ι* gar leicht aus dem vorhergehenden *διὰ* entstanden, und durch einen Miß-

griff des Abschreibers in den Text gekommen seyn, besonders wenn das α in dia nicht vollständig ausgeschrieben wurde; oder wurde die Zahl mit Worten bezeichnet, so konnte auch auf diese Art dia und $\delta\epsilon\alpha$ leicht durch einen Irrthum des Auges mit einander verwechselt, und das letztere in den Text aufgenommen worden seyn; auch durch einen Irrthum des Ohres lässt sich die Sache erklären, wenn man annehmen will, daß der Brief einem Abschreiber dictirt wurde. Auf die Stelle im Chronicum paschale Alexandrinum, Paris. ed. pag. 233. möchte ich nicht viel Gewicht legen, da die Berechnung des Verfassers doch nicht ganz klar zu seyn scheint. Daß aber die Lesart $\delta\epsilon\alpha\tau\sigma\sigma\acute{a}\rho\omega$ sich in allen Manuscript. vorfindet, röhrt wohl mit davon her, daß man in den ältesten Zeiten die Reise Gal. 2. allgemein auf die Apg. 15. erwähnte bezog, und diese Zahl bei einer oberflächlichen Berechnung für diese Reise zu passen schien, besonders wenn man dabei von der Bekehrung des Paulus an rechnete, was aber, wie wir oben gesehen haben, wohl nicht angeht. Auch die Rücksicht auf 2 Kor. 12, 2., wo von einer $\alpha\pi\omega\chi\lambda\nu\psi\iota s$ vor 14 Jahren die Rede ist, konnte die Lesart $\delta\epsilon\alpha\tau\sigma\sigma\acute{a}\rho\omega$ begünstigt haben; aber gerade diese $\alpha\pi\omega\chi\lambda\nu\psi\iota s$ kann sich auf die $\alpha\pi\omega\chi\alpha\lambda$. Gal. 2, 2. beziehen, und so würde diese Stelle vielmehr für unsere Annahme stimmen, da der zweite Brief an die Korinther sehr wahrscheinlich im Jahre 58 p. Chr. abgefaßt ist.

Nachdem nun alle Hindernisse aus dem Wege geräumt sind, dürfen wir wohl auch gegen das Zeugniß des Alterthums, das die Reise Apg. 11, 30., weil nur mit wenigen Worten angedeutet, nicht beachtete, für einmal wenigstens annehmen, die Reise Gal. 2, 1—10. sey diejenige Apg. 11, 30., die also nach Apg. 12. auf Ostern 44, also 4 Jahre nach der ersten Reise des Paulus nach Jerusalem, statt gefunden hätte; denn gleich nach Ostern war Petrus nicht mehr in Jerusalem. Auch die Stelle Gal. 2, 9. kann mittelbar dafür sprechen, indem hier Jakobus ohne nähere

tergeordnete Roll,
des Lukas oder
selbe vielleicht
schiedenheit,
ein Widers,
sen zu w,
denn d'
gen,
fan'
kr

akobus Zebedäi s^r
ten Reise nar
n wir da
r Ber
P.
L.
on Lukas
sich in Jerus.
mit den Aposteln v.

„u tritt die erste Missionsreise des Paulus ein, die „g. 13, 14. erwähnt wird, nach Eypern, Pamphilien, Pi-
stien, Lykaonien und wahrscheinlich auch Galatien nach
Apg. 14, 6. Denn betrachten wir den Anfang von Kap. 14.
näher, so fällt gleich auf, daß die sieben ersten Verse eigent-
lich nur die Einleitung bilden zu dem Vorfall in Lystra,
der als Mittelpunkt der ganzen Erzählung dasteht, da auch
der Schluß des Kap. sich wieder mehr ans Allgemeine hält.
Der Erzähler beeilt sich, zu dem, was ihm die Hauptsache
ist, zu kommen, und so erscheint die Annahme nicht allzu
gewagt, daß Paulus auf dieser Reise bis nach Galatien
gekommen sey, daß aber der Erzähler dies nicht genau
wußte, und daher nur *περιχώρος* schrieb, oder, weil ihm
dies hier ganz Nebensache war, im Niederschreiben nicht
den rechten Ausdruck wählte. Unter *περιχώρος* kann man
freilich nicht Galatien verstehen; aber möglich war es im-
merhin, daß sich die Reise bis nach Galatien ausdehnte.
Wir werden aber später noch Belege für die Reise nach
Galatien in diesem Zeitpunkte finden. Die Auskunft von
Paulus in Heidelberg, daß die Städte Lystra und Derbe
damals zu Galatien gezählt wurden, und der Brief an
die Galater in diese Gegend gerichtet sey, ist doch ziemlich
gewagt, zumal die Apostelgeschichte 14, 6. diese Städte zu
Lykaonien rechnet, und auch R. 16, 1. 6. dieselben und Ga-
latien deutlich unterscheidet. Es muß uns aber gar nicht

die Stellen Gal. 2, 1 — 10. zu betrachten, die gegen die Annahme, daß Apg. 11, 30. und Gal. 2. dieselbe Reise sey, zu sprechen scheinen. Zuerst V. 2. scheint darauf zu deuten, daß Paulus schon das Evangelium unter den Heiden verkündigt, also schon eine Missionsreise gemacht habe. Das war freilich nach dem, was wir wissen, zu dieser Zeit noch nicht geschehen; dennoch konnte er gar wohl sich so äußern, wenn er seinen Aufenthalt in Damaskus, Arabien, Cilicien, Syrien im Auge hatte, da er ja in Tarsus und Antiochien längere Zeit verweilte, und wohl hauptsächlich unter den Heiden wirkte, da zudem schon sieben Jahre seit seiner Bekehrung verschlossen waren, und er dieselben gewiß nicht unthätig verbrachte, besonders nach der Erleuchtung, die ihm bei seinem ersten Aufenthalte in Jerusalem Apg. 22, 21. zu Theil geworden. So konnte er gar wohl als Apostel durch Thaten sich zu Forderungen berechtigt fühlen, wenn er auch noch keine größere Bekehrungsreise unter den Heiden unternommen. Man sagt ferner: Barnabas scheine den Vorrang gehabt zu haben Apg. 11, 30. 12, 25. 13, 1., hingegen im Galaterbr. nicht. Dagegen läßt sich aber Apg. 15, 12. und besonders V. 25. anführen, wo Barnabas auch den Vorrang zu haben scheint, in demselben Kap. V. 2 und 22. dann freilich wieder nicht; woraus man aber sehen kann, daß auf dieses kein bedeutendes Gewicht zu legen ist; und überdies ist es wohl natürlich, daß Paulus in seinem Briefe hauptsächlich von sich spricht. Gerade aber die Absendung des Paulus mit Barnabas auf die erste Missionsreise unter die Heiden Apg. 13. konnte eine Folge der Unterredung in Jerusalem gewesen seyn, nach der ihm ja die Bekehrung der Heiden ausschließlich zugethieilt wurde Gal. 2, 9. Eine weitere Stelle, die gegen unsere Annahme zu sprechen scheint, findet sich V. 1, wo Titus als Mitbegleiter des Paulus genannt wird, wo von Apg. 11, 30. nichts steht, wohl aber Apg. 15, 2. τινὸς ἄλλος. Indessen spielte Titus in alle Fälle nur eine uns

Bezeichnung vorkommt, weil Jakobus Zebedäi schon tot war, aber noch nicht bei der ersten Reise nach Jerusalem Gal. 1, 18. f. Apg. 12, 25. finden wir dann die Rückkehr des Paulus nach Antiochien, welcher Vers wohl nebst V. 21. von Lukas selbst herrührt, um die Erzählung R. 12. mit der R. 13., wo Paulus wieder in Antiochien erscheint, zu verbinden. Auch Markus wird von Lukas angeführt, weil er nach der Erzählung R. 12, 12. sich in Jerusalem zu befinden scheint, dagegen R. 13, 5. mit den Aposteln von Antiochien abreist.

Nun tritt die erste Missionsreise des Paulus ein, die Apg. 13, 14. erwähnt wird, nach Cypern, Pamphilien, Pisidien, Lykaonien und wahrscheinlich auch Galatien nach Apg. 14, 6. Denn betrachten wir den Anfang von Kap. 14 näher, so fällt gleich auf, daß die sieben ersten Verse eigentlich nur die Einleitung bilden zu dem Vorfall in Lystra, der als Mittelpunkt der ganzen Erzählung dasteht, da auch der Schluß des Kap. sich wieder mehr ans Allgemeine hält. Der Erzähler beeilt sich, zu dem, was ihm die Hauptfache ist, zu kommen, und so erscheint die Annahme nicht allzu gewagt, daß Paulus auf dieser Reise bis nach Galatien gekommen sey, daß aber der Erzähler dies nicht genau wußte, und daher nur *περιπλόω* schrieb, oder, weil ihm dies hier ganz Nebensache war, im Niederschreiben nicht den rechten Ausdruck wählte. Unter *περιπλόω* kann man freilich nicht Galatien verstehen; aber möglich war es immerhin, daß sich die Reise bis nach Galatien ausdehnte. Wir werden aber später noch Belege für die Reise nach Galatien in diesem Zeitpunkte finden. Die Auskunft von Paulus in Heidelberg, daß die Städte Lystra und Derbe damals zu Galatien gezählt wurden, und der Brief an die Galater in diese Gegend gerichtet sey, ist doch ziemlich gewagt, zumal die Apostelgeschichte 14, 6. diese Städte zu Lykaonien rechnet, und auch R. 16, 1. 6. dieselben und Galatien deutlich unterscheidet. Es muß uns aber gar nicht

auffallen, daß Galatien nicht mit Namen genannt wird, da die Erzählung R. 14., wie schon gesagt, und aus ihrer Anlage zu sehen ist, einen ganz andern Zweck hatte, und nichts von der Wirksamkeit des Paulus in dieser Gegend berichten wollte. Ueberhaupt sind die einzelnen, früher von einander unabhängigen, Relationen in der Apostelgeschichte, die Lk. nur zusammen ordnete, und deren jede ihren bestimmten Zweck hatte, wohl zu beachten, und geht man von dieser Ansicht über die Apostelgeschichte aus, so lassen sich viele Ungenauigkeiten und Unvollständigkeiten derselben leicht erklären, z. B. auch warum R. 9. der Reise nach Arabien keine Erwähnung geschieht. — Nach dieser ersten Missionsreise kehrte Paulus wieder nach Antiochien zurück Apg. 14, 27. 28. und hielt sich dort längere Zeit auf; und in diese Zeit seines Aufenthaltes in dieser Stadt fällt wohl seine Unterredung und seine Strafrede gegen den Petrus, die er Gal. 2, 11. ff. erwähnt, und zwar kam dieser nach dem Paulus nach Antiochien, daher ἡδεν. Apg. 12, 17. sehen wir, daß Petrus nach seiner Befreiung von Jerusalem an einen andern Ort gegangen ist; gleich nach Antiochien kam er wohl nicht, sondern vielleicht erst nach einigen Jahren; denn die Missionsreise des Paulus dauerte möglicher Weise bis ins Jahr 46. p. Chr. von 44. an, besonders wenn er bis nach Galatien kam. Daß aber diese Unterredung am besten in diese Zeit zu versetzen ist, dafür stimmt auch die Anführung derselben gleich nach der Reise nach Jerusalem, die wir nun einmal für die zweite des Paulus erkannt haben, und zu dem noch, weil wir weder früher Apg. 13. princ., noch später Apg. 15, 36. f. 18, 22. einen andern schicklichen Zeitpunkt für dieselbe finden. Früher nicht, da wohl einige Zeit nach der Unterredung des Paulus mit dem Jakobus vergangen seyn mußte, ehe Irrlehrer den Namen des Jakobus für ihre Forderungen vorschieben konnten; denn Paulus hätte sich ja gleich auf diesen und seine eigenen Neuerungen berufen können, und

auch Petrus wäre gleich nach der Unterredung in Jerusalem fester gewesen. Später nicht, da das Benehmen des Petrus nach dem Convent zu Jerusalem, wie wir schon gesehen haben, gewiß seiner würdiger war, und zudem Paulus kurze Zeit nachher wieder die zweite Missionsreise unternahm. Apg. 15, 36. Die festgesetzte Zeitbestimmung dieser Unterredung ist auch darum vorguziehen, weil dann in dieselbe Zeit die Bewegungen in den Gemeinden zu Jerusalem und Antiochien fallen, die den Convent zur Folge hatten, Apg. 15. prine., und gerade dieser Auftritt mit einer Veranlassung dazu geben konnte. Denn die Nachricht von der glücklichen Wirksamkeit des Paulus unter den Heiden mochte einige judaisirende Eiferer nach Antiochien und noch weiter getrieben haben, um ihm, besonders durch Untergrabung seiner apostolischen Autorität, entgegen zu wirken, wie wir ja in der Apostelgeschichte mehrere Beispiele von solchen Emissären finden, z. B. schon auf der ersten Missionsreise in Lystra Apg. 14. 19. So sehen wir denn aus Gal. 2, 11. ff., daß Petrus nach seinem wankelmüthigen Charakter sich von dem Umgange mit den Heidenthristen zurückzog, sobald ihm einige, die den Namen des Jakobus vorschoben, darüber Vorwürfe machten, und selbst Barnabas ließ sich mit fortreissen. Daher warf Paulus dies dem Petrus vor allem vor, und suchte ihn auf den rechten Weg zurückzuführen. Das Resultat von dieser Unterredung kennen wir nicht, wohl aber war es ein gutes, nach dem späteren Benehmen des Petrus beim Convent zu schließen, wo er sich wieder ganz fest zeigt. Gleich auf diese Unterredung mit Petrus und seine Zurechtweisung folgt nun, nach meiner Annahme, die Absfassung des Briefes an die Galater, des ersten schriftlichen Dokumentes, das wir von Paulus haben, also in Antiochien, ungefähr im Jahre 46 oder 47, nicht lange vor dem Convent zu Jerusalem. Dagegen sind nun freilich eine Menge anderer Annahmen aufgestellt worden, von denen besonders zwei zu

bemerken sind; die Einen, und weitaus die meisten nehmen an, der Galaterbrief sey erst während des Aufenthaltes des Paulus in Ephesus Apg. 19. abgefaßt worden; Andere sehen ihn noch später, nach Korinth, Apg. 20, 2. f. hauptsächlich wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Römerbriefe; die Unterschrift des Briefes setzt ihn gar nach Rom, wohl wegen Gal. 6, 17. Was diejenigen, welche diese Annahmen aufstellen, hauptsächlich dazu bewog, ist die Stelle Gal. 4, 13., aus welcher sie auf einen zweimaligen Aufenthalt des Paulus unter den Galatern schlossen, Apg. 16, 6, 18, 23. Immer sieht man daraus, daß Paulus schon einmal in Galatien gewesen seyn muß; wir haben aber gesehen, daß er Apg. 14, 7. dort gewesen seyn kann, und daß der Referent dort nur nicht so genau ist, als man es wünschen möchte. Zudem war weder Apg. 16, 6. noch 18, 23. Barnabas mit ihm; Barnabas aber mußte den Galatern bekannt seyn, und das konnte er durch die Reise Apg. 14, 7., wenn sie bis nach Galatien ging; denn Paulus konnte ihn nicht als so bekannt voraussehen wie Petrus, Jakobus, Johannes. Uebrigens zwingt uns der Sprachgebrauch des τὸ πρότερον nicht an einen zweimaligen Aufenthalt des Paulus in Galatien vor Auffassung dieses Briefes zu denken; denn es heißt einfach: früher, vormals; cf. Joh. 6, 62. 9, 8., so daß man die Aushülfe Keil's, er nenne seine frühere mündliche Verkündigung die erste in Rücksicht auf die jetzige schriftliche, nicht nöthig hat, die zudem zu gefästelt ist. Auch Gal. 4, 19. πάλιν spricht dafür, daß Paulus nur einmal in Galatien gewesen vor Auffassung des Briefes. Sie verursachen ihm einen zweimaligen Geburtschmerz, den ersten hatte er bei der Gründung der Gemeinde, den zweiten bei der Nachricht von ihrem Absalle. Wir nehmen daher als Berauflung dieses Briefes an, daß zur nämlichen Zeit, oder auch früher, als einige mit Vorschubung des Namens von Jakobus nach Antiochien kamen, um das jüdische Ceremonialgesetz auch

den Heiden aufzudringen, wenn sie Christen werden wollten, eine Anzahl judaisirender Eiferer sich auch in die Gemeinden begaben, in denen Paulus so eben auf freisinnige Art gewirkt, und so unter andern auch nach Galatien, wo sie dann durch ihre streng jüdischen Forderungen die dortigen Gemeinden in Zwiespalt und Verwirrung brachten, da auch dort viele Juden waren. Joseph. Antiqu. 16, 6. Sie würden ja auch in Antiochien zu ihrem Zwecke gelangt seyn, wenn nicht Paulus so fest gegen sie aufgetreten wäre, und den Petrus und Barnabas wieder auf den rechten Weg gesetzt hätte. Die Nachricht von diesem Zwiespalt in den neu gestifteten Gemeinden, und dem Unheile, das die judaisirenden Irrlehrer angerichtet, kam nun nach Antiochien, gleich nach der Unterredung des Paulus mit dem Petrus, und sie mußte ihn um so mehr afficiren, da dieses die erste wibrige Nachricht war aus Gemeinden, die er gestiftet. Daher fand sich Paulus dadurch bewogen, sogleich einen Brief an dieselben abzusenden, um diesen Machinationen entgegen zu wirken, und durch denselben theils seine apostolische Autorität, die sie angegriffen, theils die wahre Ansicht über diese Angelegenheiten wieder von Neuem zu befestigen. Zu dieser Annahme führen nun vielfache Gründe, die alle aus dem Briefe selbst entnommen werden können, und also darthun sollen, daß der Galaterbrief gleich nach der Unterredung mit Petrus in Antiochien abgesetzt sey, unmittelbar vor der Reise zum Convent in Jerusalem, da wir nun einmal die Reise Gal. 2, 1 — 10. als die Apg. 11, 30. erkannt haben.

Schon der Anfang des Briefes, wo sich Paulus so ausdrücklich als einen Apostel Christi geltend macht, spricht dafür; denn nach dem Convent, durch welches seine apostolische Autorität anerkannt wurde, Apg. 15, 25. hätte er dies nicht mehr so nöthig gehabt, besonders nicht zu der Zeit, in welche gewöhnlich der Brief gesetzt wird, in Ephesus Apg. 19, oder in Korinth Apg. 18 oder 20, wo er sich,

wie wir aus den Briefen an die Theffalonicher und Korinther sehen, einfach auf seinen Beruf als Apostel beziehen konnte. Ganz anders hier. Da wendet er das erste Kap. und einen großen Theil des zweiten dazu an, seine Autorität und Unabhängigkeit als Apostel zu erweisen, ja er nimmt wahrscheinlich R. 1, 1. auf einige seiner Lebensumstände, auf die seine Gegner aufmerksam gemacht, Rücksicht, und sucht sich dagegen zu verwahren. Denn ich möchte am liebsten den Singular ἀνδρῶν von dem Ananias Apg. 9, 10, den Plural ἀνδρῶν von der Gemeinde zu Antiochien Apg. 13, princ. verstehen. — Auch R. 1, 6. scheint für diese Annahme zu sprechen, οὐτω ταχέως ist wohl genau zu verbinden mit καλέσαντος, so schnell nach eurer Bekehrung. (Gal. 3, 3—5, 5, 7, 6, 6. bedeuten nicht nothwendig auf einen längeren Bestand der Galatischen Gemeinden). Nach der andern Annahme wäre Paulus schon zweimal in Galatien gewesen, und hätte erst, vielleicht geraume Zeit nach seinem zweiten Besuche, den Brief geschrieben. Ganz anders nach unserer Annahme. Er war so eben von seiner ersten Missionsreise, also auch, wie wir jetzt annehmen, von Galatien zurückgekommen, er hatte gehofft, einen guten Grund des Christenthums gelegt zu haben; nun kommt plötzlich die Nachricht, auch die Galater seyen wieder abgefallen, daher οὐτω ταχέως. Auch die ταράσσοντες R. 7. sind uns in diesem Zeitpunkte weit erklärlicher als später, wenn wir annehmen, daß die erste Bekehrungsreise des Paulus allenthalben, wo er gewirkt, seine Gegner angetrieben hat, seinem Werke, so viel möglich, Schaden zuzufügen. Zudem läßt sich die Frage aufwerfen, ob nach dem Convent, und nach dem bekannt gemachten Beschlüsse desselben in dieser Gegend Apg. 16, 4. solche Irrlehrer mit ihren Forderungen einen so großen Eindruck hätten machen können, und ob man sie nicht gleich auf den Beschluß verwiesen hätte. — Paulus durchgeht nun in seinem Briefe alle die einzelnen Vorfälle und seine

Zusammenkünste mit den Aposteln, bei denen es hätte scheinen können, daß er etwas von ihnen angenommen habe. So haben wir seine erste Reise nach Jerusalem, dann seine zweite, die Bekehrungsreise, die er nach derselben mache, läßt er natürlich weg, da er auf derselben bis zu ihnen gekommen, sie ihuen also schon bekannt war; auch waren es nicht so sehr seine Reisen, als vielmehr die Zusammenkünste mit den Aposteln, die er aufzuführen wollte; denn auch die Reise nach Arabien berührte er nur mit wenigen Worten, so wie auch seinen Aufenthalt in Tarsus und Antiochien. Dennoch kann man einige Stellen des Briefes auf dieselbe beziehen, was unsere obige Annahme bestätigen würde. R. 4, 13. die Schwäche des Fleisches bei der Verkündigung, und R. 6, 17. τὰ ὅρηματα. Er war ja Apg. 14, 19. in Lystra gesteinigt worden, und von da nach Derbe und Ζερζωπος, also, wie wir annehmen, Galatien gegangen, und so lassen sich die ἀσθέεια und die ὅρηματα von diesem Vorfall herleiten.

Paulus geht nun in seiner Aufzählung bis zu der Zusammenkunft mit Petrus, und seinem Streite mit demselben, und bleibt bei diesem stehen. Man nahm nun an, Paulus habe auch nach dem Convent in Jerusalem dabei stehen bleiben, und den Beschlüß desselben als bekannt voraus sehen können. Aber sehen wir, auf was für eine Art er dabei stehen bleibt, so finden wir durchaus kein Resultat, das daraus erfolgte. Im Gegentheile wir wissen nicht einmal, wie weit seine Unterredung mit Petrus geht, nur bis V. 14. haben wir eine bestimmte Andeutung, dann geht er V. 15. ganz ins Allgemeine über. Das ist doch ein Beweis von einem aufgeregten Zustande; die Sache, um die es sich hier handelt, ergreift ihn so sehr, daß er darüber die Person vergibt, und dagegen mit möglichster Kraft und Veredsamkeit seine Ansichten über diesen Gegenstand mitzutheilen sucht. Denken wir uns nun den Paulus als diesen Brief schreibend erst bei seinem zweiten Aufenthalte in

Ephesus Apg. 19., nachdem also schon geraume Zeit, ja vielleicht einige Jahre, seit diesem Vorfalle verflossen waren, hätte er wohl so schreiben können? Die Sache war schon längst beigelegt, ja durch das Convent in Jerusalem auf eine mildernde Art entschieden worden, d. h. man hatte beschlossen, von beiden Seiten etwas nachzugeben. So hätte er damals gewiß nicht geschrieben. Er hätte das Resultat seiner Unterredung mit Petrus angeführt, er hätte nothwendiger Weise, wenn auch nur mit wenigen Worten, auf den Beschuß des Conventes hindeuten müssen, er hätte besonders dem Petrus sein Benehmen beim Convent im Gegensatz gegen jetzt vorhalten können. Von allem dem nichts, sondern statt dessen eine weitläufige, von verschiedenen Seiten aufgefaßte Darlegung und Beweisführung, daß es nicht nöthig sey, daß die Heiden zuerst das Judenthum annehmen, um Christen zu werden, sondern daß sie durch den bloßen Glauben an Christum sich dazu geeignet machen, daß die Periode des Gesetzes vorbei sey ic. Eine Auseinandersetzung, die sich am leichtesten gleich nach einer solchen Unterredung erklären läßt, die ja vorzüglich geeignet ist, unsere Ideen noch klarer zu machen, und uns alle die verschiedenen Beziehungen vor die Seele zu führen. Es muß uns daher nicht auffallen, daß Paulus seine schriftliche Laufbahn mit einem so klassischen Briefe beginnt. Wir finden auch ein anderes Merkmal in demselben, das sich meistens nach einer so heftigen Unterredung zeigt, die Beweisführung ist bis zum Extrem getrieben, was ja leicht geschehen konnte, besonders da er auch seinen vertrautesten Freund Barnabas abwendig gemacht sah. So z. B. 2, 21, 5, 2. Eine solche Neußerung konnte wohl Paulus nicht mehr nach dem Convent thun, zumal er ja selbst, vor seinem zweiten Aufenthalt in Ephesus, bei seiner zweiten Missionsreise nach Apg. 16, 3. den Timotheus hatte abschneiden lassen. Ueberhaupt zeigt sich in dem ganzen Briefe eine aufgeregte Stimmung, z. B. 1, 8, 9. die Wiederho-

lung, so wie welche Bitterkeit durchleuchtet, wenn er von dem Petrus und den andern Aposteln etwas zu sagen hat, z. B. 2, 6. ff., wo sich eine Menge abgebrochener Sätze finden, die auf einen aufgeregten Zustand hindeuten. Er wußte in seinem Eifer nicht recht, wie er sich ausdrücken sollte, und häufte so mehrere Sätze auf einander. Nehmen wir ferner darauf Rücksicht, wie Paulus gewöhnlich seine Briefe beginnt, er führt im Grunde die mit Namen an, die zur Zeit der Abfassung um ihn waren, und deren einem er den Brief dictirte, oder ins Reine zu schreiben gab. In Ephesus hatte er den Timotheus und Erastus bei sich Apg. 19, 22., von denen der erstere den Galatern bekannt seyn mußte, nach Apg. 16, 6. Hier nichts von ihm, aber auch nichts von denen, die sich bei ihm in Antiochien aufhielten, wie z. B. dem Barnabas, der mit ihm auf der ersten Missionssreise war, sondern bloß *οἱ δὲ εὐπολ τάρτες ἀδελφοι*. Dies läßt sich aber daraus erklären, daß er wahrscheinlich noch bei Abfassung dieses Briefes sich von ihm etwas entfernt hielt, wegen seines Benehmens kurz vorher, und er daher vorzog, nur im Allgemeinen zu grüßen. Die aufgeregte Stimmung gibt sich weiter dadurch kund, daß er nicht, wie in den andern Briefen, mit dem Lobe derer beginnt, an welche er schreibt, sondern gleich ohne Einleitung nach Vollendung des Grusses R. 1, 6. zum Tadel übergeht, woraus zugleich geschlossen werden kann, daß die Gemeinden noch nicht lange bestanden haben, und dies überhaupt die erste Nachricht ist, die er von ihnen erhalten, sonst hätte er sich wohl anders ausgedrückt. Endlich schreibt er den Brief selbst, R. 6, 11., die meisten andern dictirte er, oder ließ sie abschreiben. Kann nicht auch dies als ein Beweis angeführt werden, daß er in seinem aufgeregten Zustande es für das Beste hielt, gleich selbst Hand ans Werk zu legen, und nicht erst sich nach einem Schreiber umzusehen?

So scheinen mir alle diese Gründe zusammen genommen mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen,

dass Paulus den Brief an die Galater nach seiner ersten Beklehrungsreise, und gleich oder nicht lange nach seiner Unterredung mit Petrus in Antiochien geschrieben habe, unmittelbar vor seiner Abreise zum Convent, der eben durch die Bewegungen, die in diese Zeit fallen, veranlaßt wurde. Als Gewährsmann für diese Annahme kann Marcion angeführt werden, der die neutestamentlichen Briefe chronologisch ordnete, und den Galaterbrief voran stellte. Auch Paulus in Heidelberg hat eine ähnliche Ansicht, ist aber unentschieden, ob der Brief in Antiochien, oder auf der Reise nach Jerusalem geschrieben sey. Keil nimmt an, dasselbe sey auf der ersten Missionstreise geschrieben, muß dann aber die Zusammenkunft mit Petrus gleich nach der zweiten Reise nach Jerusalem sehen, was, wie wir gesehen haben, nicht angeht.

5.

Ueber einen
tausendjährigen noch nie verglichenen griechischen
Evangeliencodex
mit lateinischer Interlinearversion.
Von
H. L. M. Rettig.

Unter dem Buchstaben Delta hat zuerst Scholz a) in seiner Ausgabe des N. T. mit flüchtigen Worten eines St. Gallischen Evangelienbuches aus dem 9ten Jahrhundert b) gebacht. Da derselbe versichert, keine Vergleichung dieser Handschrift haben erhalten zu können, und überhaupt auf eine solche auch keinen großen Werth zu legen schien,

a) Scholz folgt Herbert in dessen Iter Allemanticum. Wenn man nicht sonsther wüsste, daß Scholz in St. Gallen gewesen sey, so würde man es aus seiner Beschreibung unseres Buches kaum erschließen.

b) Nebst das Alter ist man allgemein einverstanden.

so trat für mich dieses Buch ziemlich in den Hintergrund. Nicht lange nach meiner Ankunft in Zürich lenkte jedoch mein verehrter Freund und College, Joh. Cas. v. Orelli, meine Aufmerksamkeit auf dasselbe zurück. Er selbst hatte kurz vorher in seiner *inhaltreichen „Epistola ad Madvigium“* eine Beschreibung der ganzen Handschrift, und eine Vergleichung des Johannes mitgetheilt. Trotz seiner Aufforderung an die namhaftesten Kritiker des R. T. war und blieb das Buch in Vergessenheit, sey es, daß jenen Theologen die Orellische Schrift unbekannt blieb, oder daß andere Arbeiten ihre Thätigkeit mehr in Anspruch nahmen. Denn unstreitig müßte es höchstlich befremden, wenn jene Nichtbeachtung auf der Ansicht von der Bedeutungslosigkeit dieses Buches beruhte. Wenn gleich nicht allen einzelnen Theilen desselben gleicher kritischer Werth eingeräumt werden kann, so würde es doch schon genügen, um die Aufmerksamkeit zu erregen, wenn auch nur einzelne der Erscheinungen sich zeigten, welche wir selbst aus der Orellischen Collation als verbunden mit einander in demselben erkennen können. Denn 1) finden wir die alexandrinische Orthographie ziemlich rein erhalten; 2) stimmt die St. Gallische Handschrift im Allgemeinen regelmäsig mit den ältesten und bewährtesten orientalischen Zeugen; 3) finden sich zahlreiche und wichtige Stellen, in welchen unsere Handschrift unter allen bis jetzt verglichenen ganz allein die Lesarten des unbestrittenen ältesten neutestamentlichen Manuscriptes, des *Vaticanus 1209 (B)*, bestätigt. Schon diese letztere Erscheinung allein wird mehr als rechtfertigen, wenn dieser Handschrift die umfassendste Aufmerksamkeit gewidmet wird. Nimmt man dazu die Seltenheit einer so hochalterigen lat. Interlinearversion, die auf Zwillingsbruderschaft deutende Lehnllichkeit mit dem berühmten Boernerianus, die vielfachen Spuren, daß unser Cod. aus einer Handschrift, welche weder Worte noch Sätze trennte, geflossen sey, daß die Interlinearversion in einem ganz eigenthümlichen Verhältnisse zu der sogenannten Itala stehe,

und daß die genaue Erforschung der Eigenthümlichkeiten unseres Buches über die Geschichte des neutestamentl. Textes überhaupt in mehrfacher Beziehung erwünschtes Licht verbreite, so muß man die Herausgabe desselben für Bedürfniß halten.

Ich war so glücklich, durch das vermittelnde Vertrauen der Behörden dieses hochwichtige Buch zur Herausgabe überliefert zu erhalten. Sogleich war ich entschlossen, nicht etwa eine Collation — man weiß ja, wie wenig solche den Forderungen des gewissenhaften Kritikers entsprechen a) — sondern einen diplomatisch genauen Abdruck zu veranstalten. Indem ich mit den Vorbereitungen zu demselben beschäftigt war, gelang es meinem Verleger, welcher zugleich Besitzer einer Steindruckerei ist, ein Mittel ausfindig zu machen, durch welches eine, wenn irgend möglich vollkommene, diplomatische Exakte, wie sie bisher gewiß noch nie erzielt worden ist, erreicht wurde. Es wurde nämlich auf durchsichtiges Papier (Strohpapier), welches vermittelst eines Rahmens über die einzelnen Blätter der Handschrift aufgespannt wurde, mit chemischer Tinte die ganze Handschrift Zug für Zug und Punkt für Punkt durchgezeichnet und die so gefertigte chemische Schrift auf die Steinplatten übergedruckt. So liefern wir ein Facsimile in Steindruck von unserer ganzen Handschrift. Eigentliche Irrungen sind gar nicht möglich, weil der Zeichner eben nur wiedergeben kann, wo er mit seiner Feder nachzuführen im Stande ist, und weil wir Blatt für Blatt und Linie für Linie abdrucken lassen. Ein Facsimile in Kupfer gestochen, oder auf Stein in der gewöhnlichen Weise geschrieben, bleibt an Natürlichkeit so weit hinter dem unsrigen zurück, als ein Portrait hinter dem Urbilde. Außerdem haben wir, um jede auch die kleinste Irrung zu vermeiden, Abdruck und Dris-

a) Ich erinnere hier nur an die Zweifel, welche die drei vorhandenen Vergleichungen des Vatic. noch lassen.

ginal wiederholt auf das Genaueste mit einander verglichen, und haben nie einen nennenswerthen Fehler zu entdecken vermocht.

Was aber das Wichtigste ist, so gewinnt das gelehrte Publikum durch das eingeschlagene Verfahren nicht nur in der Gediegenheit der Sache, sondern auch an Geld. Das ganze Buch wird aus 56—60 Bogen in gr. 4. auf schönem Schweizerpapier bestehen, und demungeachtet nur etwa 5 Rthlr. kosten, ein Preis, um welchen es in anständigem Druck, bei der voraussichtlich kleinen Zahl von Abnehmern — weshalb wir denn auch nur einige Hundert Exemplare abziehen lassen — unmöglich hätte geliefert werden können, von der Sicherheit und Genauigkeit ganz abgesehen.

Es wäre bringend zu wünschen, daß alle wichtigen neutestamentl. Handschriften auf diese Weise den wissenschaftlichen Theologen in die Hände gegeben würden, nicht blos damit jeder endlich mit eigenen Augen sehen könnte, was die Handschriften wirklich bieten, sondern damit endlich einmal alle Theologen allmählich eine Vorstellung erhalten von den Schicksalen und der Geschichte (der inneren) der neutestamentl. Bücher, und damit endlich einmal aufhörte jenes fade Gerede über die verschiedenen Lesarten, unter denen man noch immer wie das Kind unter den Blumen nach Lust auszusuchen gewohnt ist.

Ich begnüge mich mit diesen wenigen Andeutungen. Das Nähere wird die Vorrede des zur leipziger Ostermesse erscheinenden Buches besägen. Ich hielt es für Pflicht, auf diese Erscheinung zum voraus aufmerksam zu machen, und glaube durch die Eigenthümlichkeit derselben genügend gerechtfertigt zu seyn a).

a) Der Herr Vers. hat die gehörige Anzahl Abdrücke der ersten Seite des gerade unter der Presse befindlichen letzten Bogen zur Ausbildung uns zukommen lassen, und die eigene Anschauung selbst dieser ganz zufällig ausgegebenen Seite wird die Leser von dem Werthe des Buches überzeugen.



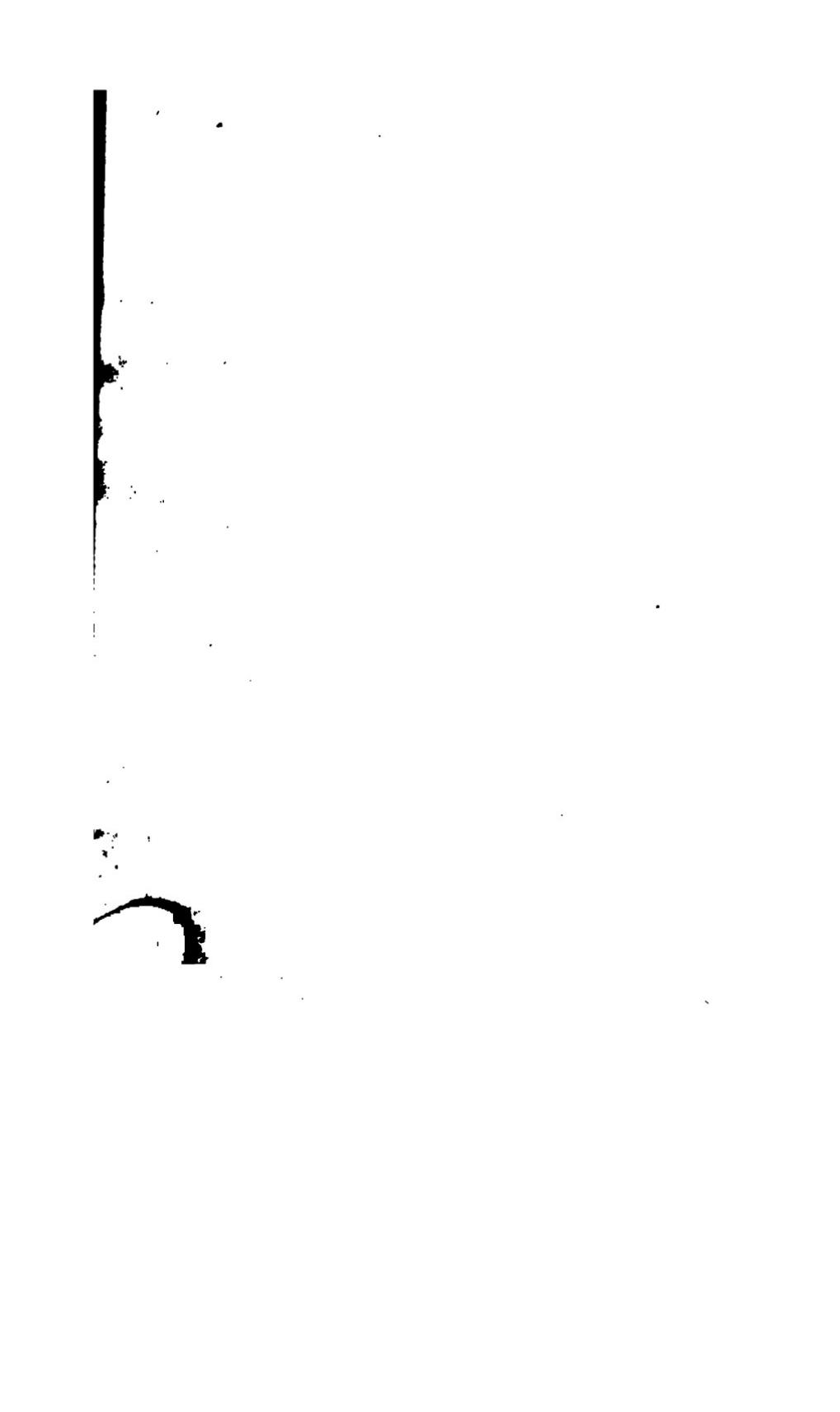
ginal wiederholt auf das Genaueste mit einander verglichen, und haben nie einen nennenswerthen Fehler zu entdecken vermocht.

Was aber das Wichtigste ist, so gewinnt das gelehrté Publikum durch das eingeschlagene Verfahren nicht nur in der Gelegenheit der Sache, sondern auch an Geld. Das ganze Buch wird aus 56—60 Bogen in gr. 4. auf schönem Schweizerpapier bestehen, und bemungeachtet nur etwa 5 Mtlr. kosten, ein Preis, um welchen es in anständigem Druck, bei der voraussichtlich kleinen Zahl von Abnehmern — weshalb wir denn auch nur einige Hundert Exemplare abziehen lassen — unmöglich hätte geliefert werden können, von der Sicherheit und Genauigkeit ganz abgesehen.

Es wäre dringend zu wünschen, daß alle wichtigen neutestamentl. Handschriften auf diese Weise den wissenschaftlichen Theologen in die Hände gegeben würden, nicht blos damit jeder endlich mit eigenen Augen sehen könnte, was die Handschriften wirklich bieten, sondern damit endlich einmal alle Theologen allmählich eine Vorstellung erhalten von den Schicksalen und der Geschichte (der inneren) der neutestamentl. Bücher, und damit endlich einmal aufhörte jenes fade Gerede über die verschiedenen Lesarten, unter denen man noch immer wie das Kind unter den Blumen nach Lust auszusuchen gewohnt ist.

Ich begnüge mich mit diesen wenigen Andeutungen. Das Nähere wird die Vorrede des zur leipziger Ostermesse erscheinenden Buches besägen. Ich hielt es für Pflicht, auf diese Erscheinung zum voraus aufmerksam zu machen, und glaube durch die Eigenthümlichkeit derselben genügend gerechtfertigt zu seyn a).

a) Der Herr Verf. hat die gehörige Anzahl Abdrücke der ersten Seite des gerade unter der Presse befindlichen 22sten Bogens zur Ablieferung uns zukommen lassen, und die eigene Anschauung selbst dieser ganz zufällig ausgegebenen Seite wird die Leser von dem Werthe des Buches überzeugen.



R e c e n s i o n e n .



1.

Das Christliche im Platô und in der platonischen Philosophie, entwickelt und hervorgehoben von D. C. Ackermann, Archidiaconus zu Jen. Hamburg, bei Friedrich Perthes, 1835. S. XX und 353.

Einen anziehenderen Protreptikos zum Christenthume und theologischen Studium als diese Schrift wüste Resi- angehenden Theologen nicht zu empfehlen, womit nicht gesagt seyn soll, daß sie nicht auch viele Leser anderer Art zu haben verdiene, um sie viel Unnützes verlernen und viel Nützliches lernen zu lassen. Der sehr einfache Titel könnte Vorurtheile übrig lassen, und Mißverständnisse erregen, die wir vor Allem beseitigen wollen. Der Verf. hat den vielbesprochenen Gegenstand nicht wieder irgendwie besprochen, sondern ihn in sich gründlich und tief gefaßt, methodisch entwickelt, und in der hauptsächlichsten Beziehung erschöpft und erledigt. Wir haben die Frucht eines reichen und anhaltenden Studiums, einer lebendigen Erkenntniß der verglichenen Gegenstände und ihrer Umgebungen, und einer innigen geistvollen Liebe zu denselben vor uns. Der Verf. läßt übrigens die Sachen reden, er besitzt die Gabe, sie reden zu machen, in ausgezeichnetem Grade; man merkt ihm, abgesehen von der Klarheit und Bestimmtheit der Grundbegriffe, weiter keine bestimmte Schule an, ob er sich schon mit aller jehigen Wiss-

senschaft in lebendige Verbindung setzt; er ist desto mehr geeignet, Gleichgültige anzuregen, Gefangene zu befreien, Aengstliche zu ermuthigen, Verirrte zunächst auf den Weg der Geschichte zurück und in das Leben der Idee einzuführen, ob sie etwa von starren gemeinen Vorurtheilen gegen Philosophie oder gegen Christenthum genesen wollen. Da her er sich auch recht absichtlich bis zu den gemeinen Urtheilen über die Dinge, wie sie sich neben und in der Schule festgesetzt haben, herniederläßt. Niemand ergreife oder verstöfe das Buch in der Meinung, es solle ihm das Christenthum als ein System von Lehren aufgefaßt im Plato nachgewiesen, oder in platonische Philosophie zersezt und dadurch dem Rationalismus der rechte Triumph zu Wege gebracht, der Offenbarungsglaube aber erspart werden. Der Verf. ist von solcher Gleichmachung und Mischerei weit entfernt. Plots in seiner Echtheit ist ihm schon zulieb, als daß er ihn von solchen Zusätzen und Zumuthungen nicht wieder reinigen sollte, mit welchen er alten und neuen Christen christlicher erschien, als er war. Und daß das Christenthum als wirkliche That und Kraft der göttlichen Erlösung und als durch bedingte und vermittelte Lehre nicht im Plato, noch irgendwo in der Philosophie als solcher seyn kann, davon wird sich, wer vergleichende Belehrung bedarf, durch vorliegende Schrift besser, als durch viele andere überzeugen lassen. Dagegen hat die Philosophie im Plato und durch ihn wie vor ihm und neben ihm durch keinen Andern, ja durch ihn für immer die religiöse Idee der Welt entdeckt, und sie, soweit dies ohne ihre Verwirrlichung und außer derselben geschehen kann, so rein und wahr entwickelt, daß ihm und um seinetwillen der Philosophie eine wissenschaftliche Prolepsis der Wahrheit in Christo gar nicht abgesprochen werden darf, und es nun nicht befremdet, wenn zwischen Plato und dem Christenthume, sofern das letztere als religiöse Betrachtung und Forderung auftritt, eine Aehnlichkeit hervorleuchtet, die

nun gar nicht für zufällig geachtet werden kann, sondern das Verhältniß des Christenthums zur Idee der Religion an sich betreffen und vollziehen muß. Es kam nun zuvor derst darauf an, dieses Verhältniß nicht mehr blos in der Mannichfaltigkeit einzelner Lehrlichkeiten, sondern im Mittelpunkte nachzuweisen, sodann aber diese Einheit nicht mehr, wie es ehemal geschehen war, entweder nur in der speculativen Lehre von Gott oder in der bloßen Religiosität des Moralprincips, vielmehr in der Teleologie des Werdens der Dinge also auf dem Punkte zu suchen und zu finden, wo der schmerzliche Zwiespalt des Seyns und Werdens versöhnt, und der Gegensatz der physischen und ethischen Theologie aufgehoben werden soll. Der Verfasser hat beides geleistet. Er hat im Plato die Idee des Heils nachgewiesen. Und weil dieses von vorn herein wieder missverstanden werden würde, bemerken wir sogleich, nicht eine geschichtliche, prophetische Erkenntniß der Erlösung, also nicht die Erkenntniß der wirklichen Erlösung, vielmehr die durch das Denken oder durch die wahre, lebendige Philosophie bezweckte Rettung, also doch eine Erlösung, also auch die damit zusammenhängenden Spuren des Christlichen, hat er im Plato gefunden. Die Vergleichung des Logos mit dem Guten des Plato oder dem wirkenden ur-sachlichen Seyn ist nicht unterblieben: allein sie war hier etwas Untergeordnetes, da der Verfasser nicht die platonische Speculation über das Seyn mit christlicher Theologie vergleichen wollte. Er hatte sein volles Recht, das Wesen und die Mitte des Christenthums im Heilsbegriffe wahrzunehmen, folglich auch den Platonismus vorzugsweise in dieser Beziehung zu fassen und darzustellen. Er macht jedoch in der Vorrede Hoffnung; auch die Vergleichung des beiderseitigen speculativen Elementes noch insonderheit von ihm angestellt zu sehen. Gerade dadurch, daß sich der Verf. vorderhand so ganz ausschließlich auf die unmittelbare Wirklichkeit des Christenthums einließ und eben dar-

auf die Vergleichung richtete, hat er ein, wie wir es nennen, in vorzüglichem Grade pro treptisches Buch geliefert, d. h. ein ermunterndes, gewinnendes, aussöhndendes für wahre Theologie in einigen zu dieser Zeit wichtigen Beziehungen. Der schlechten Bernünftelai, die noch weit und breit an Bibel und Christenthum geübt wird, thut doch nichts so sehr Vorschub, als die Unbekanntschaft mit dem vollen Inhalte des vernünftigen Gedankens und mit dem Nachfragen nach dem Positiven, die aus dem gefühlten Widerstreite zwischen Idee und Geschichte hervorgehen. Die Ueberlieferung des gemeinen Nationalismus weiß noch immer nur von den dürstigen Säzen, die die ersten Deisten für h i n r e i c h e n d zu erklären sich beeilten. Lessing deutete den verborgenen Schatz der Bernunft an und hoffte, die vorrechnende Offenbarung würde ferner noch zum Nachrechnen auffordern. Niemand ließ sich darauf ein. Man eignete sich die hypothetische Religion an, die Kant dem kategorischen Sollen zu Hülfe schickte: allein das radicale Böse und die vernünftige Deutung der Gnade in Christo oder der Dreieinigkeit, wie die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Bernunft sie versuchte, blieb dabei ganz unbeachtet und unverarbeitet. Der Judaismus des R. L., der Augustinismus der Kirche, als Schreckbilder den Zeitgenossen von Semler vorgehalten, wirkten dahin, daß man einem Begriffe von der Ausartung und Erlösungsbedürftigkeit, auch wenn er in so zweideutiger Gestalt auftrat, oder überhaupt einem über das Daseyn Gottes, das Bewußtseyn des Gesetzes und die Harmonie der Tugend und Glückseligkeit hinaus gehenden Dogma gerecht zu werden Sorge trug. Gerade der Glaube ward für einen denkenden und gedachten gehalten, der über die Fülle der Heilswahrheit als einen Abgrund des Überglaubens ungläublich dahinsuhr und an der Ontologie und Theologie des Alterthums und Mittelalters gedankenlos vorüberging. Wenn es nun unvermeidlich geschah, daß die Philosophie,

nachdem sie den Besitz des unmittelbaren Wissens, den sie durch Kant in Ansehung der Sittlichkeit gewonnen, auch auf die theoretische Vernunft ausgedehnt, sich auf theologische Speculation einließ, die geschichtliche Entfaltung der Idee der Menschheit erforschte, und demgemäß schon einmal als ihre Wahrheit das vindicirte, was als That-sache im Christenthume gegeben theils der sogenannten Philosophie wegen verworfen, theils wider ihren Willen geglaubt und erfahren worden war: so müßten freilich dem Zusammenhange unserer Zeitbildung nach Viele da seyn und übrig bleiben, die an einem solchen Erfolge nur wieder irre wurden. Da es nach ihrer Meinung durchaus nicht mit rechten Dingen zugehen kann, wenn die Vernunft als solche dem Glauben an den Logos Gottes entgegenkommt oder nachgehet, so suchen sie allerlei Präscriptionen gegen die neue Philosophie und Theologie aufzubringen. Eine der neuesten lautet so: das ist bloße Allegorie des Kirchenglaubens oder der Schriftlehre. Wenn sie nun hiermit wirklich die geschichtliche Objectivität der Lehren gegen willkürliche Deutung verwahren wollten, wäre es zu loben. Gewiß ist seit Kant und Fichte wieder bis auf diese Lage die Bibel und Kirchenlehre in verbotener Weise allegorisiert worden, nur bei weitem nicht von den speculativen Philosophen in so großem Umfange und auf so beschädigende und beleidigende Art, als von den naturalistischen Theologen es noch täglich geschieht. Allein diese letzteren kämpfen unter jenem Titel nicht so sehr gegen willkürliche Spiel, als gegen das Recht der Wahrheit, in der Idee anders, als in der Geschichte, in dem Begriffe anders, als in der unmittelbaren Vorstellung da zu seyn und doch eine Einige zu bleiben. Sie kämpfen gegen die Wissenschaft, sofern sie, freilich nicht im Sinne der Betrügerei oder des dichterischen Verfahrens, sondern ihrem Wesen nach auch eine Allegorie, nämlich die Allegorie des unmittelbar Ge-wissen, die denkende Veränderung des in seinem Wesen

Einigen Gegenstandes ist. Sie wollen diese Veränderung nicht, weil sie die Verneinung und Vernichtung des Gegenstandes wollen, oder weil ihnen dünkt, die Wissenschaft könne über das deistische Einerlei hinaus nur negiren, der Mensch sey ein Bündel Kräfte und Ablagen, seine Geschichte ein unendliches Werden ohne Anfang und Ende, ohne generische Veränderungen. Sie sind mit Arius, Pelagius und Socin die eigentlich Wissenschaftlichen in der Geschichte des Dogmas, aber nicht nur Valentin, Scotus Erigena, Abälard, sondern auch Athanasius, Augustin, Anselm böse Allegoriker, und die Reformatoren eine Zusammensetzung von Pietismus und Allegorie. Wenn man aber die große Menge derer, die in dergleichen Vorurtheilen noch nicht gänzlich verhärtet sind, von den jeßigen sogenannten Allegorikern weg und ganz aus dem Zusammenhange der christlichen Theologie heraus auf den Plato hinführt und sie in seinem Gedankenzusammenhange die Sünde der Menschheit und die Erlösung, Buße und Wiedergeburt vorgebildet und vorgedacht erblicken läßt: sollten sie wohl auch ihn, in dem doch die ganze Wissenschaft der Religion wurzelt, in das Gebiet der Unwissenschaftlichkeit zu verweisen, oder ihn, daß er die positive christliche Religion allegorisiert habe, anzuklagen einen Gedanken haben? Und da nun der Verfasser überdies den Plato recht platonisch behandelt, nämlich die Darstellung der platonischen Lehren in der concreten Einheit der Anschauung und des Begriffs, zugänglich und anziehend für os πόλοι, gehalten hat, so ist es wohl nicht nöthig, noch deutlicher zu sagen, warum und wie seinem Werke eine protreptische Wirkung in Hoffnung beigelegt werden dürfe. Wir hoffen noch mehr, nämlich daß das Buch auch für die Heilung seichter und fehlerhafter supranaturalistischer Richtungen von Wirkung sey. Es gibt von jeher ein Bekenntniß zum Uebernatürlichen, welches sich vom Naturalismus nur zufällig unterscheidet. Ein solches Verhältniß muß eintreten, wenn

die Philosophie, die da sagt, die Theologia des Kopfes bringe die Religion des Herzens hervor, es verschuldet, daß nun auch das Uebernatürliche in der Lehre Jesu und in dem für wahr Aunehmen derselben das Christliche gesucht und gefunden wird. Es gibt unter denen, die darauf gerichtet sind, zwar einige, welche die Lehre Jesu so voll und wahr nehmen, daß ihnen diese Lehre selbst wieder mehr als Lehre, nämlich That, Kraft, Person, Christus wird und unbewußt werden muß: allein sie können es ihrem wissenschaftlichen Grundsache nach wenig hindern, daß von dem, was Lehre Jesu wirklich sey, nun vieles abgedungen werde, oder daß Jesus eben nur als erster Empfänger übernatürlicher Offenbarung, nicht als die Offenbarung Gottes, nichts als die persönliche göttlich-menschliche Erlösung gelte. In diesem Falle wird das Uebernatürliche einer Lehre nicht nur immer unglaublicher, sondern auch gleich gütiger. Die Gegner bringen eine Analogie nach der andern auf, den Supranaturalisten zu übersetzen, daß eine dergleichen Lehre im Keime schon vorhanden sey andern wärts, und wenn nicht, was liegt daran fürs Glauben oder Leben, ob die natürliche menschliche Originalität, oder ein mögliches Wunder als Quell der Sakrung angesehen werden? Solche Erklärungen über Offenbarung, Weissagung, Eingebung, wie der „Redner über die Religion“ sie zu seiner Zeit gegeben, heben dann den ganzen Gegensatz des Natürlichen und Uebernatürlichen auf. Eine gewisse Fraktion des Supranaturalismus, die sich als die wissenschaftliche gegen den Pietismus und gegen die Allegorie abschließt, hat nach und nach nur eine so dünne und feine übernatürliche Lehre übrig behalten, daß man sie von der natürlichen nicht mehr unterscheiden will; woraus ihr die Veranlassung entsteht, von Zeit zu Zeit zu erklären, daß sie noch supranaturalistisch sey. Den ihr zugehörenden gebildeten Leuten oder Gelehrten könnte das vorliegende Werk eine Gelegenheit geben, mit ihrer Philosophie der

Religion und des Christenthums eine neue Rücksprache zu nehmen, oder zu erkennen, daß es mit der Sache des Pietismus und der Allegorie auf dem Gebiete der freien Wissenschaft und Geistesbildung nicht übel stehe, oder aber einen Anreiz, ganz und entschieden auf die Seite des Naturalismus hinüber zu treten. Was nun den heutigen Pietismus anlangt, so hat er in nicht wenigen Sprechern sein ehemaliges Widerspiel, die kirchliche Orthodoxie, mit an sich gezogen, und kämpft in den meisten Fällen gegen sittliche und dogmatische Gleichgültigkeit zugleich. Dadurch erlangt er allerdings eine größere theologische Bedeutung, und sieht sich genötigt, auf dem Felde der Kritik und Philosophie irgendwie mitzuarbeiten. Allein es ergibt sich ihm die Gefahr eines schlimm zu lösenden Widerspruchs. Eine lebendige Rechtgläubigkeit fordert also eben unter dem Titel des Glaubens Erfahrungen des Geistes und Herzens, wahrhaftige Aneignungen des Gegenstandes. Folglich muß sie sich im höchsten Grade hätten, dem Glauben Gegenstände darzubieten und anzubefehlen, die ihrer Natur nach weder einer herzlichen Zueignung und Erfahrung, noch der Zeit nach einer wissenschaftlichen fähig sind. Nun behandelt aber die historische, überlieferte Rechtgläubigkeit so manches als Glaubensartikel, was weder seiner Natur nach sich zur Geisteserfahrung eignet (wie es denn auch von jeher nur ein begleitendes für die Glaubensgegenstände war) noch im Stande ist, eine wissenschaftliche Ueberzeugung bei fortgeschrittenener Eregese und Geschichtskunde für sich zu haben. Ein Pietist also, der dennoch beweisen will, daß solches Alles zum seligmachenden Glauben gehöre, ist in größter Gefahr, in eine sehr unfrömmie, sophistische, ganksüchtige oder gar heuchlerische Theologie zu verfallen. Das vorliegende Buch setzt unleugbare Thatsachen ins Licht, die den, der sie sich vorhält, nöthigen, Religion und Philosophie scharf zu unterscheiden, was dem Glauben im christlich-biblischen Sinne zugehöre, von dem,

was wissenschaftlicher Ueberzeugung, entschieden zu sondern, und desto weniger kraft des geschriebenen Buchstabens Glauben zu befehlen, je mehr mit dem objectiven Worte Gottes Gegenstand lebendigen Glaubens übrig bleibt, und je mehr der philosophische Gedanke unbefohlen sich vom Inhalte der Schriftlehre zuzueignen versteht. Ueberlegt man endlich, was eine tüchtige und reine Darstellung des Plato neben dem Christenthume überhaupt der jetzigen Wissenschaft an Warnung und Zurechtweisung eintragen könne: so ~~zinnert~~ man sich wohl auch, daß Plato die erste und stärkste Vorhut gegen alle Arten des eip seitigen Intellectualismus ist und bleibt. Die Grundelemente der echten Philosophie, Unmittelbarkeit des Wissens, nothwendige Vermittelung desselben durch ein freithätiges Denken, Immanenz des Gedankens im Seyn, und doch Transcendenz des ewigen Objects, also auch Grenze der Speculation, also auch Rettung der Subjectivität — von wem sind sie reiner und vollständiger bewahrt worden, als von ihm? Gründe genug, dem Buche die vielseitige Aufmerksamkeit zu wünschen und zu erbitten, bei welcher es manches bestehende schlimme Vorurtheil wegzuschaffen im Stande seyn wird.

Um vom unrichtigen Standpunkte auf den richtigen hinzuleiten theilt der Verfasser seine ganze Darstellung in die empirische und genetische Betrachtung des Gegenstandes. Durch die erstere wird man gewahr, daß es eine solche einzige Beziehung des Platonismus auf das Christenthum geben wird und muß; noch nicht genau, welche sie sey. Die erste hieher gehörige Abhandlung zeigt, wie es von jeher anerkannt worden, und zwar von sehr verschiedener Gesinnung aus, daß etwas Christliches im Plato vorhanden sey. Da ließe sich vielleicht einiges, z. B. in Ansehung des Irenäus, berichtigen, und in Bezug auf die großen Streitigkeiten der alten Kirche, auf das Verhältniß des Arius, des Pelagius, des mittelalterischen Semis.

pelagianismus zur platonischen oder aristotelischen Richtung einiges ergänzen. Das andere Kapitel weiset den nächsten Grund jener Anerkennung, nämlich christlich klin-gende Stellen und Lehren in Plato's Schriften nach. Die Nachweiszug, obwohl kurz gehalten, ist reicher als irgend eine, die Vergleichung der Dinge durchaus treffend und zugleich sich selbst berichtigend ausgefallen. Hätte nicht aber schon hier am Schlüsse die Aehlichkeit und Unähnlichkeit, da jene bereits nicht mehr als zufälliges und abge-rißenes erscheinen kann, erklärt werden sollen? Das Christenthum als Lehre von allgemeinen Verhältnissen keine dergleichen Lehre ist es ja auch) tritt nothwendig in Aus-gleichung und Uebereinstimmung mit der reinen religiösen Idee und der in denselben enthaltenen ethischen. Plato nun ist es eben, durch welchen eine stiftliche Religion zum ersten Male, ja für die Philosophie normativ als Gedanke und Lehre sich ausspricht. Ich glaube, der Verf. würde den genetischen Charakter seiner Untersuchung nicht zerstören, sondern eben bewähren, wenn er schon hier in der Be-zeichnung auf zwei aneinander nothwendig erkennende Er-scheinungsarten der absoluten Religion redete und der Forsscher vorläufig beruhigte. Die andere genetisch-entwickelnde Darstellung räumt zuerst mit großer Sorgfalt und sehr populärer Polemik die grubberen und feisteren Brettlümer über Plato weg. Plato ist kein Idealist, Schwärmer, Phantast; Synkretist. Plato ist kein Plotin. Wie sich Aristoteles zu Plato verhalte, wie keiner von beiden die Philosophie ohne den andern vertrete, wie Plato doch nothwendig vorangehe. Es folgen positive Anbeutungen der Große Plato's; wie sie nur nach einem tiefen, anhal-tenden, lebenden Studium des Philosophen gegeben wer-den können, und wenn der Verfasser darauf verzichtet; die philologische Erkenntniß des Plato weiter zu bringen, so hat er doch das unbestreitbare Verdienst, auf dem Grunde der jetzt vorhandenen Erkenntnisse dieser Art die

einsichtsvolle Verehrung des Plato gefördert zu haben. Das dritte Kapitel beschreibt die griechische Philosophie vor Plato und zeigt, welche Aufgabe dem denkenden Geiste von den Ionieren und Eleaten übrig gelassen war, und wie sich Plato zum Sokrates verhielt, letzteres mit Rücksicht auf Schleiermacher und Brandis. Jetzt folgt die ganze, blündige, schöne Darstellung des Platonismus, doch so einfach als sie hieher gehörte, und mit vorzüglicher Erörterung der platonischen Begriffe von Wissenschaft, vom Guten, von den Ideen. In letzteres Heilthum führt der Verfasser mit großer Vorsicht ein. Gegenüber stellt sich die Begriffsbestimmung des Christlichen. Das Christliche und Christliches ist verschieden. Was aber das Christenthum wesentlich sey, muß aus der Idee des Lebens her vorgehen. Das Naturleben in seiner Kraft, in seinem Streben nach vollkommner Entwicklung, nach seinen anziehenden und abstoßenden Richtungen, in seinem Wohlgefühl und in seiner Schönheit wird veranschaulicht. Nun aber das Menschenleben, das nur die schönste Entwicklung des Naturlebens zu seyn scheint. Der Verfasser gibt hier einen Commentar über die Worte: Wehe denen, die da sprechen: Friede und ist doch kein Friede, einen lebendigen Commentar aus der neuen und alten Weltgeschichte. Möchten ihn die Anhänger des neuen geistreichen Judenthums und Antchristenthums lesen und beherzigen! Es ist vergeblich, die andere, oder eine andere gute Seite des wirklichen Menschenlebens aufzuweisen, denn dadurch wird die Humanität im Ganzen nicht gerettet. Das Unheil aber, das herrschende, fühlen wir glücklicher Weise als Schuld. Wahr und geistreich bemerkt d. Bf., wie nur im Schuldbefühle sich die Rettung anklängige. Woher aber Heilung? Die Natur soll Heiland seyn und kann es nicht seyn, so die Kunst, die Philosophie, die Civilisation, die Moral. Die religiöse Seite des wirklichen Menschenlebens, die der eben das Unheil am meisten

haftet, läßt doch auch am meisten das Heil ahnen. Spuren der religiösen Sehnsucht. Die lebendige Gottesliebe ist als das allein Heilende schon angezeigt. Die wirkliche Geschichte weiset uns auf die neue Lebenserscheinung der Menschheit, Christus, hin. Und was das Christusleben ist, das wirkt es auch. Die welthistorische Extensivität der Christuswirksamkeit hat ihren Grund in ihrer intensiven Beschaffenheit und Stärke. Christus wirkt seine Gottinnigkeit (das Wort ward Fleisch) in den Jüngern u. s. w. Das Christliche ist das Heilskräftige. Nach dieser Construction weiset d. Bf. nach, daß die Mitte aller christlichen Vorstellungen die Erlösung und Versöhnung sey. Und nun lassen sich auch, wie das Hauptkapitel, das 6te der genetischen Abtheilung, darthut, alle platonische Nehnlichkeiten mit dem Christenthum in dem Mittelpunkte des Heilsbegriffs also erkennen, daß man zugleich den Unterschied begreift. Der Platonismus ist das Heil. Bezw eck e. Ueberhaupt ist er vorzugsweise Theologie, und um so mehr Thoologie, nämlich Lehre von der weisen und mächtigen Güte Gottes. Die Kosmos-Geschichte ist die Gesamtheit der Bewegungen, die auf einen von Gott gewollten heiligen Endzweck zielen. Mit Bewußtseyn schließt sich die platonische Philosophie diesem Ningen der Weltgeschichte an. Das Menschenleben soll befähigt werden sich in seinem wahren Wesen zu erfassen, sich als Theil des Ganzen zu erkennen und dem zu leisten was es ihm schuldig ist. Das ist seine Rettung (*σωτηρία*). Es gibt nur Eine Weisheit. Diese, indem sie sich im Denken und Erkennen auf das zeitliche geschichtliche Menschenleben einläßt, ändert ihre innere, ewige Natur nicht, nach welcher sie selbst die Macht des Guten ist. So vereinigt sich bei Plato in der Erkenntniß der Wahrheit der echt wissenschaftliche Charakter mit dem religiösen und sittlichen Begriffe, eine Vereinigung, die vom Aristoteles aufgehoben, später nur, z. B. im Neuplatonismus und in der my-

stischen Theologie, mit Aufopferung der wissenschaftlichen Strenge wiederkehrt. Der Ausgangspunkt der heilbeweckenden Richtung der platonischen Philosophie ist die Wahrnehmung des Welt-Unheils in seiner verderblichen Macht und Größe. Ursache desselben ist die Sünde, nicht die Sünde, die da oder dort als einzelne That vorkommt, sondern der sinnliche Hang, der den Ursprungspunkt des Lebens vergiftet, die Begehrung des Scheinbaren, die Lüge, das Los-Seyn der Creatur von Gott, *τὸ ἄδεον*. Einerseits ist die Weltgeschichte die Geschichte des Abfalls. In der Natur nun stellt die Nothwendigkeit, das ursprüngliche Verhältniß wieder her, für die Seelen die Liebe durch Erkenntniß vermittelt. Die Erkenntniß aber kann nicht sofort den Frieden bringen; zunächst muß sie Unruhe, Schmerz und Schrecken wirken. Gerade dieses unruhvolle Aufwachen ist das Zeichen der Heilbarkeit und der Anfang der geistigen Geburt. Die Durchgeistigung des Seelenlebens soll dann in dem Ganzen des Menschenlebens sich immer vollkommen offenbaren und vorzüglich am Staate und der Familie vollziehen. Die gänzliche Erlösung liegt jenseits. Die Wiedervereinigung des Menschen mit Gott kann so lange wir im Leibe wallen nur eine beginnende und wachsende seyn. Der Tod selbst ist Erlösung. Obgleich aber die Erlösung durch den Gedanken geschieht, so ist doch der Mensch nicht sein eigner Erlöser. Fast dieselben Wirkungen, welche Christus durch die reine Urbildlichkeit seines Wesens auf das eigentlich Wesenhafte im innern Leben des Menschen ausübt, erwartet Plato von den Ideen. Ihr Hereinleuchten in die Seele ist die Tagwerbung im Lande des Bewußtseyns, und das sie Erfassen ist zugleich ein sich Erheben zum Selbstseyn. Von den Ideen ergriffen steigt der erhelle Geist von Stufe zu Stufe aufwärts, bis ihn die höchste zur Wahrnehmung der lebendigen Gottheit führt. Mit dem Herantreten des erkennenden Geistes an die allwaltende Gottheit ist der Gip-

sel der Erlösung erreicht und das Bewußtseyn der Erlösung geht in das der Versöhnung über, welches die Welt in Gott erblickt und darum Gott in der Welt verherrlicht sieht. Der Kampf der Gegensätze zeigt sich hier zu einem Ineinanderwirken ausgeglichen. Eine dergleichen Weltansicht hätte Plato nicht philosophisch entwickeln können, wenn sie nicht in seinem Innersten gelebt hätte. Das christliche ist seinem Innern oder an ihm selbst ist der Glaube an das Kommen des Heils.

Bezwecken konnte Plato wohl das Hell des Lebens, doch nicht bewirken! Mit dieser Bemerkung geht der Berf. zur Nachweisung des Unterschiedes; also des Nicht-Christlichen oder auch Unchristlichen im Platv über. Er berücksichtigt dabei nicht nur den Pantheismus, — indem er zur rechten Zeit anmerkt, daß der Deismus dem Christenthume nicht weniger zuwider sey und gerade der Deist am häufigsten über Pantheismus schreie — dann den Schöpfungsbegriff, der dem Plato fehlen muß, und mehreres oft besprochne Sittliche: sondern weiset auch den Hauptpunkt nach, das bloße Idee seyn des Platonismus. Es fehlt seiner Betrachtung die Person und That, das Leben und Leiden des Erlösers. Die göttlichen Ideen wecken das Denken, und die Erkenntniß des Seyenden befriet. Die Sünde ist also auch mehr der Irrthum als die Sünden; der Mensch denkt sich gut und göttlich, wird Gott, aber diese nothwendige Wiedervereinigung nach dem nothwendigen Absalle läßt die Gnade und Freiheit nicht walten, noch die Demuth und kindliche Furcht, die das Christenthum kennt. Vom Fatalismus kann Plato nicht los, zum heiligen, persönlichen und lebendigen Gottes nicht hinankommen, und die Erlösung, die die Idee im Denker wirkt, ist abgesehn davon, daß sie eine gedachte bleibt, eine aristokratische.

Die Bedeutung, die wir dem Buche anweisen zu dürfen geglaubt haben, wird durch seine etwanigen Män-

gel wenig verändert oder gemindert. Noch mehr Bestimmtheit und Begrenzung, zuweilen noch tieferes Eindringen in die verglichenen Vorstellungen, weniger Ausführung des Deutlichen und weniger Anführung des Müßigen wäre vom allgemeinen Standpunkte der Wissenschaft aus zu wünschen. Auf einen Hauptpunkt möchte ich noch aufmerksam machen. Oben — I. Kap. 2. — habe ich angedeutet, daß die Ähnlichkeit platonischer Religions- und Sitzenlehren mit christlichen schon in höherem Grade hätte erklärt werden sollen. Am Schlusse der Schrift dürfte in Ansehung der Verschiedenheit dasselbe der Fall seyn. Plato, sagt d. Bf., bezweckt das Heil, er kann es nicht bewirken. Dieß ist nicht genug. Er kann es auch in seiner Wirklichkeit nicht Weissagen, nicht glauben, nicht anerkennen, dafern er auf seinem Standpunkte verharrt. Das Christenthum hat seine, objektiven und subjektiven, alttestamentlichen Voraussezungen; welche dem Plato fehlen; und gegen welche seine Philosopbie sich verschließt. Selbst im A. T. bildet sich eine Weisheitslehre auf dem Grunde der gesetzlichen Gottesoffenbarung, die sich; sofern sie vom Prophetismus gesondert besteht, gegen den historischen Erlöser und dessen Erwartung verschließt, wie vielmehr die platonische Ideenlehre! In dieser Beziehung ist wohl, was d. Bf. S. 321. vom platonischen Glauben an das Kommen des Heils und von der Empfindung des Christus-Daseins in der Geschichte gesagt hat, auch bei den sonst von ihm gegebenen Beschränkungen noch sehr in Anspruch zu nehmen.

E. F. Nißsch.

2.

Das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie, entwickelt und hervorgehoben von Dr. C. Ackermann, Archidiakonus zu Jena. Hamburg, bei Fr. Verthes. 1835. 353 S. 8. a).

In dem Gegenstande, mit welchem sich das vorliegende Werk beschäftigt, berühren sich zwei Elemente, aus welchen vornehmlich unsere gegenwärtige Bildung hervorgegangen ist, das Alterthum und das Christenthum, auf eine so innige Weise, daß man sich nicht wundern kann, wenn er wiederholt die Untersuchung gereizt hat. Es ist gewiß ein Unternehmen, welches auf die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen rechnen kann, ihn einmal wieder ausführlich zur Sprache zu bringen. Kenntnisse und Bildung des Verf., welcher in dieser Schrift sich zuerst dem Publikum darstellt, sind auch völlig dazu geeignet, dies auf eine würdige Weise einzuleiten und wir schließen uns daher ihm gern an, indem wir auch von unserer Seite etwas dazu beitragen möchten diesen Gegenstand in sein rechtes Licht zu stellen. Als von einem Geistlichen, läßt sich vom Verfasser voraussehen, daß er von der Würde des Christenthums hinlänglich durchdrungen ist, um ihm volle Gerechtigkeit widerfahren zu las-

- a) Nachdem die voranstehende Recension eingelaufen war, ist uns die hier folgende zugesendet worden, beide von befreundeten und verehrten Männern; ich bin gewiß, keiner von beiden würde wollen, daß die Arbeit des andern der feinigen weiche; der Verfasser des recensirten Buches und unser Leserkreis kann bei dem Abdrucke beider Recensionen nur gewinnen, ich habe daher um so weniger Bedenken getragen, beide abdrucken zu lassen, als beide auch verschiedene Punkte des Gegenstandes beleuchten, und, obgleich in manchem von einander abweichend, sich doch nicht ausschließen, sondern gegenseitig ergänzen.

C. Ullmann.

sen. Dem Buche aber sieht man auch die vertraute Bekanntschaft mit dem Platon leicht an, welche zu seiner Verfassung geführt hat. Es herrscht in ihm eine Liebe zu diesem Philosophen, welche auch verborgnere Seiten an ihm zu erspähen weiß. Von dieser Seite tritt am meisten das Belehrende hervor, welches diese Schrift für unsres Theologen haben kann, indem, wie billig, das Christliche mehr als bekannt vorausgesetzt, als entwickelt wird und nur in einigen polemischen Beziehungen bei Betrachtung desselben eine größere Ausführlichkeit eintritt, sonst aber hauptsächlich die Parallele zwischen dem Platon und dem Christenthum auch über das Wesen des letzteren Licht verbreiten soll. Wir dürfen jedem aufmerksamen Leser versprechen, daß die Schrift des Herrn Ackermann ihm viele beachtenswerthe Seiten beider Gegenstände, welche hier verglichen werden, vorführen werde. Sie gehört der Art der Schriften an, welche aus einem eigenthümlichen Leben des Geistes hervorgegangen, auch wieder lebendig zu erragewogen eignet sind.

Allein indem wir der Eigenthümlichkeit des Verfassers bedenken, dürfen wir auch nicht unerwähnt lassen, daß der Leser, um nicht Anstdß an vielen seiner Neuerungen zu nehmen, sich das gesagt seyn lassen müsse, was in der Vorsrede S. VIII. f. erwähnt wird, daß er nicht aus einzelnen Neuerungen, sondern aus dem ganzen Geiste seines Buches beurtheilt seyn wolle. Er fordert, man solle den rechten Accent für seine einzelnen Sätze, welche zuweilen etwas zu leck und kurz ausgedrückt wären, zu finden wissen. Dies ist seiner ganzen Betrachtungsweise gemäß. Deut auch bei den Untersuchungen über den Platon und über das Christenthum hat er überall im Auge, daß sie nicht aus einzelnen ihrer Sätze beurtheilt werden dürfen, sondern aus dem Ganzen und Wollen ihres Wesens. Diese Denkart ist aller Ehren werth und gewiß wir sind nicht geneigt in unsren Untersuchungen über geschichtliche Gegenstände

einer anderen Marime zu folgen. Aber dennoch müssen wir gestehn, daß es uns zuweilen schwer geworden, an einzelnen Sähen des Verfassers nicht Anstoß zu nehmen, auf welche wir zu wenig vorbereitet stießen. Durch eine mehr künstlerische Behandlung seiner Untersuchungen, glauben wir, hätte es der Verfasser seinen Lesern erleichtern können den richtigen Accent für seine Sähe zu finden.

Aber überdies, wenn auch eine jede Ausserung aus dem Ganzen des Wesens beurtheilt seyn will, so müssen wir doch auch als Ergänzung hinzufügen, daß nicht weniger eine jede Ausserung das Ganze des Wesens auszudrücken streben sollte und daß sie auch in derselben Grade, in welchem ihr dies gelingt, eine selbständige Bedeutung gewinnt. Beide Sähe gehören zusammen. Das Einzelne soll nicht aus dem Ganzen heraustrreten. Wo es sich stärker heraus hebt, als es die Natur seiner Vereinzelung verlangt, wo es in abpringender Weise sich absondert und etwas für sich bedeuten will, als ein Paradoxon oder in sonst einer Sonderlingsweise, da gibt es ein ungesundes Glied, welches der Zucht des Allgemeinen bedarf. Auch von dieser Seite können wir uns nicht ganz einverstanden erklären mit der Verfahrensweise des Verfassers. Nicht, als wölkten wir ihn des Hochthens nach Paradoxen beschuldigen — dazu ist er zu sehr durchdrungen von der Bescheidenheit, welche dem Bewußtsteyn eines gründlichen Foschens so gern zur Seite geht — aber wir können nicht leugnen, daß wir bei ihm fast durchgehend eine übertreibene Polemik finden gegen das wissenschaftliche. Bekreben die Ergebnisse einer Untersuchung in einem Gedanken, versteht sich als einem Gliede der Wissenschaft, abzuschließen. Es ist nicht selten, daß er hiergegen sich sehr stark äußert. Er findet es S. 177. ganz klar und ganz begreiflich, daß keine Wahrheit in einer solchen Form ausgesprochen werden könne, welche ein Da gegen sprechen von irgend einem Punkte oder einer Seite her absolut unmöglich mache. „Derjenige, der seinen Les

fern aber Hörern zu einer klaren An- oder Hinsicht verhelfen will, kann dies gar nicht anders bewirken, als wenn er die Saiten, die den deutlichen Ton angeben sollen, ein wenig straff anzieht oder ihnen eine etwas scharfe Stimmung ertheilt. Denn thut er's nicht, so fließen die Schwundungen charakterlos in einander über und bringen keinen hell empfundenen Eindruck im Bewußtseyn hervor. Für die nöthige Herabstimmung der scharfen Töne sorgen Atmosphäre und Publikum ungeheissen." Wir werden den Ton auch wohl dieser Neuerungen etwas herabstimmen müssen. In der polemischen Schreibart mögen sie zuweilen anwendbar seyn; in der ruhigen wissenschaftlichen Untersuchung aber nicht. S. 218. verwirft der Verfasser den „Definitionsloßel," in welchen die Quintessenz der Philosophie eingetropfelt werden könnte, und S. 257. behauptet er, daß das Leben stets da vergehe, wo der Begriff entstehe. Wir sehen wohl ein, daß diesen Sätzen ein vernünftiger Sinn untergelegt werden könne, finden sie aber viel zu allgemein ausgedrückt, als daß wir uns über ihre Fassung nicht wundern sollten. In einer Schrift, welche so viel zum Lobe der platonischen Philosophie zu sagen weiß, da doch diese auf die Bildung richtiger Begriffe und Begriffserklärungen den größten Werth legte. Wir können sie auch nicht in Uebereinstimmung mit dem Bestreben des Verfassers selbst finden, welches hauptsächlich darauf gerichtet ist, das Wesen des Christlichen und des Platonischen auf bestimmte charakteristische Begriffe zurückzuführen. Vergleiche z. B. S. 293. Inzwischen wissen wir doch nun, in welchem Sinne wir wenigstens viele der Sätze des Verf. aufzufassen haben.

Wir möchten hiervon sogleich eine Anwendung zu machen uns aufgefördert fühlen auf die Ansichten, welche der Verfasser über die Wissenschaft überhaupt äußert. Er beruft sich zuweilen auf den Gesammeindruck, welchen etwas auf uns mache, und verlangt von uns, wir sollten nach

einer lebendigen Einsicht streben, welche der Gegenstand selbst in uns erzeuge und hervorrufe, welche nicht aus dem abstracten Denken in uns, sondern aus dem frischen Eindrucke auf uns hervorgehe (S. 291 f.); nichts Unempfundenes oder Unverstandenes sollen wir in uns leiden, sondern alles der klaren Einheit des innersten Lebens entsprechend machen (S. 154). Wohin diese Säße streben, ist nicht schwer zu erkennen. Man würde sie offenbar miß verstehen, wenn man daraus abnehmen wollte, der Berf. lege der sinnlichen Empfindung und dem sinnlichen Eindrucke einen großen Werth für die wissenschaftliche Einsicht bei und wolle andeuten, die Gegenstände selbst sollten die wahre Erkenntniß in uns hervorbringen, nicht aber der Freiheit unseres Gedankens sey dies Geschäft zu übertragen; vielmehr was hier Empfindung und Eindruck des Gegen standes auf uns genannt wird, soll gewiß nur die lebendige Empfänglichkeit für die Erkenntniß der Wahrheit bezeichnen, welche uns ja freilich nicht verloren gehen darf über irgend eine Einseitigkeit des abstracten Nachdenkens. Dies sehen wir auch deutl. ausgedrückt, wenn der Berf. bei Abschluß seiner Untersuchungen über den Platon das neu gewonnene Ergebniß mit früheren unvollkommneren Auffassungsweisen vergleichend S. 293. sagt: „was dort Sache des Gefühls und des ersten Eindrucks war, ruht hier auf begründeter Erkenntniß; die unbestimmte allgemeine Annahme, daß etwas Christliches im Plato liege, hat sich in die bestimmte Einsicht, was es sey und worin es eigentlich bestehet, verwandelt; — — — wir haben jetzt einen einzigen Begriff vor uns, der die ganze Fülle dessen, was im Plato Christlich ist, in sich faßt und ausdrückt.“ Diese Säße geben unstreitig eine richtige Einsicht in das Wesen wissenschaftlicher Untersuchung zu erkennen und jenes Dringen auf den frischen Eindruck und die lebendige Empfindung zeigt sich hier nur als eine richtig angelegte Polemik gegen die einseitige Abstraction und schärft die

Maxime ein, daß „die Wahrheit von jedem selbst erbliebt, selbst erfaßt und als sein empfunden werden müsse“ (S. 143.). Allein warum bleibt nun neben dieser richtigen Einsicht vom wissenschaftlichen Geschäfte noch eine solche herbe Polemik stehn, wie sie z. B. S. 220. sich ausdrückt? Hier nämlich lesen wir den Satz: „wer mit dem Bewußtsein seines begriffssreicher und schärfer gewordenen Verstandes nicht zugleich auch die demuthige Anerkennung seines Vermerges wordenseyns an tiefen Sachgefühlen verbindet, der hoffe nur nie etwas Gesundes und Richtiges über die Platonische Ideenlehre lernen oder vorbringen zu können.“ Sollte es denn wirklich so seyn, daß wir mit dem Gewinn an Ausbildung des Verstandes einen Verlust an dem Gut erleiden müsten, welches hier mit dem wahrscheinlich uns eigentlichen Namen der Sachgefühle bezeichnet werden soll. Die Unklarheit der Vorstellungen, welche wir hier ahnden müssen, scheint uns noch stärker in einer Vergleichung des Aristoteles mit dem Platon hervorzutreten, welche der Verfasser S. 109 ff. anstellt. Hier wird uns auseinander gesetzt, wir dürfen zur Beurtheilung Platon's nicht die alberne Prätention hinzubringen, er solle Aristotelisch denken; einem jeden von beiden müsten wir das Recht einräumen, von seinem Standpunkte und von seinen Principien aus sein philosophisches Wissen zu construiren. Jeder in seiner Art habe das kaum Uebertreffliche geleistet; aber dieses jeder in seiner Art schließe schon eine gewisse Beschränktheit ein, welche jedoch als kein Vorwurf, sondern als ein Lob erachtet werden müsse. Denn dies sey das Loos des Creatürlichen, vergebens gerachte sich ein durch Eitelkeit irre geleiteter Trieb das ihm nicht gesteckte Ziel der Vollkommenheit zu erreichen, an welches einen Andern der Genius ungezwungen führe. Ein platonisirender Denker könnte Aristoteles gar nicht werden, auch wenn er gewollt hätte. Er wollte es aber auch gar nicht und durfte es gar nicht wollen. Denn er würde sich, wenn er es gewollt

hätte, an sich selbst und am Geiste der Geschichte versündigt haben u. s. w. Auch in diesen Säzen vermissen wir nicht alle Wahrheit, aber das beschränkende Maß, welches ihnen erst ihre ungestörte Anerkennung zusichern kann. Richtig könnte und sollte Aristoteles nicht wie Platon denkt; aber daß die verschiedenen Eigenthümlichkeiten beider Männer sie hätten verhindern müssen dieselbe Wahrheit anzuerkennen, können wir auf keine Weise zugeben. Wir wollen annehmen, der eine von ihnen wäre von seiner Zeit oder seinen Neigungen verhindert worden, eine Wahrheit zu erkennen, welche der andere erkannt hatte, so würden wir dies jenem ohne Bedenken zum Nachtheil antreuen müssen, wir würden es als eine Beschränktheit seiner wissenschaftlichen Einsicht angesehen haben, woher sie auch gestammt haben möge. Denn es gibt nur eine Wahrheit und eine Wissenschaft für alle Menschen. Der Verfasser verwechselt hier ein doppeltes Paar von Gegensäzen mit einander. Einmal das Eigenthümliche ist dem Allgemeingültigen in unserm Bewußtseyn, dann aber auch den zeitlichen Beruf der einzelnen Creatur mit ihrer ewigen Bestimmung. Seines Eigenthümliche oder Originelle soll allerdings in einer jeden einzelnen Person anders gesetzt seyn, als in einer jeden andern; allein diesem Originellen gehört eben der wissenschaftliche Gedanke nicht an. Das Originelle sachen wir in der schönen Kunst, in der Phantasie, vielleicht auch noch in andern Gebieten unseres Bewußtseyns, aber nicht in der Wissenschaft. Da soll der Eine denken, wie der Andere. Der richtige Gedanke ist allen zugänglich, allen gemeinschaftlich, und wer ihn nicht richtig, nicht so denkt, wie alle ihn denken sollen, der ist deswegen in seiner Wissenschaft beschränkt oder gar in Ferthum. Sein zeitlicher Beruf mag nun vielleicht seyn, selbst in und durch seine Einseitigkeit die Geschichte der Wissenschaft weiter zu bewegen, aber daß er seine ewige Bestimmung in solcher Einseitigkeit erreichet werde, können wir nicht

zugeben, wenn es anders die Bestimmung vernünftiger Wesen ist, die Wahrheit zu erkennen.

Sollen wir es nun sagen, wie wir es denken, so müssen wir bekennen, daß wir solche Neuerungen unseres Verfassers, welche von der richtigen Bahn ableiten, neben jener richtigen Einsicht in das wissenschaftliche Geschäft, welche wir ihm haben zu erkennen müssen, nur daraus uns erklären können, daß er zu der letztern nur durch eine herbe Polemik gelangt ist, welche noch zu tiefen Spuren in ihm zurückgelassen hat, als daß er immer siegreich über sie sich erheben könnte. Noch einige dieser Spuren müssen wir verfolgen, um uns reine Bahn zu machen, ehe wir zu einer gerechten Würdigung seines Hauptunternehmens kommen können. Warum, müssen wir fragen, heißt er eine so geringe Hoffnung von der Philosophie? Warum besonders zeigt sich bei ihm eine so starke Abneigung gegen die neuere Philosophie, gegen die Philosophie der christlichen Zeiten? Seine Hoffnung auf die Philosophie ist offenbar sehr gering, wenn er S. 109. meint, eine Philosophie, welche die Gegensätze der beiden größten Philosophen des Alterthums, des Platon und des Aristoteles, auszugleichen vermöchte, dürfte wohl schwerlich je entstehen. Er verdammt sie damit zu einem unversöhnlichen Streite in sich selbst, welcher kaum mit dem Heile der Menschheit vereinbar seyn möchte, welches der Verfasser uns sonst verspricht, wenn er nicht vielleicht gar der Meinung seyn sollte, die Philosophie müßte zuletzt in ihrem Streite sich aufreißen oder sonst wie zum Schweigen gebracht werden, ehe das Heil der Menschheit zu Stande kommen könnte. Aber noch schlimmer steht es mit der neuern Philosophie, als mit der alten, wobei wir vorausserinnern müssen, daß der Verfasser den Abschnitt zwischen beiden zwischen Platon und Aristoteles zu sehen scheint. Denn vom Aristoteles an, sagt er, hege die Philosophie auf einmal ein ganz anderes Bewußtseyn von dem, was sie ist und was sie seyn soll, welches

bis auf unsere Lage im Ganzen ziemlich dasselbe geblieben (S. 229, vergl. S. 116 f.). Wir wollen es dahin gestellt seyn lassen, ob der Abschnitt an der angegebenen Stelle sich wirklich vorfinde, können aber nicht umhin die Schilderung sehr grell zu finden, in welcher die neue der alten Art zu philosophiren entgegengesetzt wird, wobei sogar Aristoteles wieder nur als ein Uebergangspunkt von der alten zur neuen Philosophie sich darstellt (S. 166.). Zwar wird der neuern Philosophie zugegeben, daß sie sich fast mit denselben Problemen beschäftige und dieselben Hauptbegriffe und Tendenzen habe, wie die alte, was wir, beiläufig gesagt, nicht völlig richtig finden können, zwar wird ihr sogar ein größeres Bewußtseyn über sich selbst, eine bestimmtere Uebersicht über die Hauptprobleme der Wissenschaft zu ihrem Vortheil vor der alten angerechnet, aber sie soll ihre Unschuld und Einfalt im Zwiespalte, sie soll an Kraft und Frische verloren haben und es wird bezweifelt, ob sie sich der Wahrheit mehr genähert habe, als die alte Philosophie. Besonders aber ist es der Zwiespalt zwischen Idee und That, Leben und Schule (S. 168), welcher ihr zur Last fällt. Nur das Buch und die Schule sind das Element, in welchem sie sich bewegt. Im Alterthume wogte das Leben draussen, bei uns sitzt es hinter verschlossenen Thüren; damals war das Philosophiren nicht zwischen Abschnitten und Paragraphen eingeklemmt, das heut zu Tage nicht eher anfängt, als wenn der Docent die Seite des Compendiums aufschlägt, auf welcher er stehn geblieben ist, und das sogleich aufhört, wenn er das Buch zumacht und vom Katheder geht (S. 171.). Der Verfasser ist zu verständig, als daß er nicht einsehen sollte, daß er in solchen Zügen nur eine Karikatur gemalt hat, welcher auch nur ein flach idealisiertes Bild gegenüber stehen möchte. Aber es scheint doch wirklich seine Meinung zu seyn, daß es mit unserer Philosophie jetzt schlechter stehe, als zu Platon's Zeiten.

Es ist jedoch nicht allein die neuere Philosophie, welche

vom Berf. auf eine so ungünstige Weise geschildert wird, vielmehr scheint es fast, als sollte die ganze neuere Bildung dieselbe Verdammniß treffen und kaum entgeht unser Christenthum seinem allzu scharfen Ladel. Zwar thut es uns aufrichtig leid um unsere neuere Litteratur, daß wir hier so wenig Löbliches von ihr vernehmen müssen, daß unsere geistreiche Manier sehr kleinlich gegen die altclassische Grossartigkeit sich ausnimmt, daß wir falschen Ansichten und Geschmacksrichtungen, welche sich allgemein verbreitet haben, uns kaum entziehen können, ja daß man eine Meisterschaft im eigentlichen Denken unserm Zeitalter kaum zugestehen kann (S. 134, 139, 140, 213, 219, 222.) ; allein — was hilft's? — wenn wir nun einmal in der Litteratur und den Wissenschaften nicht viel zu leisten vermöchten, so würden wir uns darüber schon zufrieden geben müssen, wenn wir nur sonst wacker und tüchtig zu seyn meinen dürften. Aber leider! auch sonst ist nicht viel an unserer Zeit zu loben. Mit Worten zwar preist sie die Vernunft, höhnt sie aber mit Thaten (S. 130.) ; ihre Frömmigkeit ist wenig zu loben und nicht etwa die Frömmigkeit christlicher Jahrhunderte wird ihr zum Muster vorgehalten, sondern sogar vor der heidnischen Frömmigkeit sollen wir uns schämen lernen (S. 334.). Es versteht sich, daß solche Ausbrüche der Unzufriedenheit mit unserer Zeit nicht alle unserer Zeitgenossen treffen sollen, sondern nur die Menge und die Schwachen ; aber wir müssen dennoch fragen, ob Stimmungen, in welchen man die Gegenwart so schwarz sieht, geeignet dazu sind, eine richtige, unparteiische Parallelie zwischen dem Alterthume und dem Christenthume zu ziehen. Sollte denn in der That das Christenthum ein so schwaches Ding seyn, daß es keine bessern Früchte hervorgebracht hätte und man im Großen und Ganzen angesehen nicht sagen dürfte, es sey heute besser, als es in den heidnischen Zeiten gewesen? Wir können nicht glauben, daß der Berf. diese Frage bejahen würde. Die Unzufriedenheit

selbst, welche in neuern Zeiten noch häufiger, als im Alterthum über die Verderbniß der Gegewart sich Lust macht, scheint uns diesen Zeiten ein gutes Zeugniß zu geben. Denn gegen die höhern Anforderungen unserer christlichen Zeit hält es freilich auch schwerer, etwas Genügendes zu leisten. Freilich des Bösen gibt es noch viel unter uns und es würde wohl jedem schwer halten zu sagen, ob heute oder vor zweitausend Jahren mehr Böses in der Welt gewesen, wenn genau nachgerechnet werden sollte; wir wissen es wohl, es gibt jetzt noch Sklaverei unter den christlichen Völkern, auch wohl noch Päderastie, aber daß die Gräuel jener und dieser uns einen so tiefen Abscheu erregen, während das Alterthum sie gleichgültig mit ansah, während die alten Philosophen diese Gräuel zu vertheidigen oder zu beschönigen wagten, das scheint doch ziemlich laut für unsere Zeiten zu sprechen.

Wir können es auch wirklich dem Berf. trotz seiner heftigen Neuerungen nicht glauben, daß er unsere Zeit im Ganzen gegen das Alterthum herabsetzen wolle; es ist nur das Gefühl der Polemit, in welcher er gegen gewisse Richtungen seiner Zeit steht, was solche Ausbrüche seines Unwillens ihm auspreßt. Der heftigste derselben, welchen wir so eben angeführt haben, kann uns wahrscheinlich am besten auf die Spur führen, wogegen diese Polemit überhaupt gerichtet ist. Es ist hier die Rede von einem in unserer Zeit weit verbreiteten Irrthume, welcher den Werth des Christenthums nur in seiner (moralischen) Lehre suche und den Stifter desselben Wunder wie sehr zu ehren meine, wenn er ihn den Weisen von Nazareth nenne. Wir merken, daß es auf den theologischen Nationalismus gemünzt ist. Der Berf. meint zwar annehmen zu dürfen, daß dieser Irrthum in der Theologie endlich überwunden sey, desto unüberwindlicher aber scheine er in den Volkschalen und in der Vorstellungweise der großen Menge zu seyn (S. 333. Num. 2.); es ist also nicht zu verwundern, daß er

eben die Menge seiner Zeitgenossen wegen ihres Mangels an Frömmigkeit tadeln; allein wenn er in diesen seiner Untersuchungen, die doch offenbar einen wissenschaftlichen Zweck haben, noch so heftig gegen den Nationalismus anzukämpfen für gut findet, so möchten wir daraus die Folgerung ziehen, daß er seinen Einfluß auch auf die Wissenschaft seiner Zeitgenossen nicht für gering achte. Hierin bestätigt uns denn auch die ganze Ansicht, welche er von dem Gegensatz zwischen alter und neuer Philosophie entwickelt; denn wenn er diese vom Aristoteles herleitet, jene im Platton sich enden läßt, so bricht er auch über jene den Stab, wenn er das Aristotelische Denken durch und durch rationalistisch nennt, das Platonische dagegen zu loben glaubt, indem er von ihm behauptet, daß es in das Supranaturalistische und Mystische sich ziehe (S. 115.). Er mag also wohl meinen, nur in der Theologie sey der theologische Rationalismus überwunden, in andern Wissenschaften aber, und namentlich in der Philosophie, herrsche er noch.

Wir sind nun um so weniger geneigt, dem Verf. diesen seinen Streit zum Vorwurfe zu machen, je weniger er mit dem Nationalismus die Vernunft verneigt, je richtiger er vom Rationalistischen das Nationelle unterscheidet (S. 335. Ann. 1.); allein mit dem Begriffe, welchen er vom Nationalismus zu hegen scheint, können wir uns doch in keiner Weise zufrieden geben, vielmehr scheint er uns alle die Schwächen an sich zu tragen, welche bei Begriffen gewöhnlich sind, die nur im polemischen Eifer sich gebildet haben. Betrachten wir zuerst den Gegensatz, in welchen er gestellt wird gegen den Supranaturalismus und Mysticismus (S. 115., 335.), so springt uns in richtiger Methode wie von selbst die Frage heraus, warum ein einfacher Begriff nicht auch einen einfachen Gegensatz erhalte. Sollten ihm zwei Lehren vielleicht nur deswegen entgegengesetzt werden, um dem Gegner eine um so zahlreichere Partei entgegenzusetzen zu können? Aber der Verf. weiß wohl, daß,

wenn die Verbündeten uneinig sind, der Feind um so sicherer triumphire. Und unbekannt ist es ihm doch gewiß nicht, daß Supranaturalismus und Mysticismus oft mit einander in Streit gelegen haben, noch auch, daß der Supranaturalismus oft mit dem Nationalismus den Irrthum getheilt hat, daß das Christenthum eine Lehre sey. Wenn also der Verf. Mysticismus und Supranaturalismus unter eine und dieselbe Fahne vereinigt, so will dies uns etwas bedenklich scheinen. Noch mehr aber, wenn er den Mysticismus lobenswerth findet, da er gewöhnlich als etwas Tadelnswertes angesehen worden, nicht allein von Nationalisten, sondern auch von Supranaturalisten, ja von jeder Art gesunder, d. h. in deutlichen und klaren Gedanken sich entwickelnder Wissenschaft. Die übernatürliche Offenbarung, welche der Supranaturalismus behauptet, ist freilich etwas Mystisches, aber das Anerkennen eines Mystischen ist noch himmelweit unterschieden von einer mystischen Wissenschaft und der, welcher etwas Mystisches in der Religion oder in der Kunst zugibt, muß deswegen noch nicht ein mystischer Denker seyn, wie dies von Platon gesagt wird. Wir wollen ein ganz unzweideutiges Beispiel gebrauchen, um den Unterschied anschaulich zu machen, auf welchem wir füßen. Die Evidenz, welche die mathematischen Lehren haben, indem wir sie im freien Denken vollziehen, ist etwas durchaus Unaussprechliches, ein Geheimniß des Denkenden, welches sich in ihm vollzieht, d. h. etwas Mystisches, die mathematische Einsicht also beruht auf etwas Mystischem, dennoch aber würden wir uns eine mystische Mathematik verbitten müssen. Eben so verbittet sich der Supranaturalist, welcher klar und deutlich zu denken gewohnt ist, eine mystische Theologie, obgleich er alle Theologie von einer mystischen Offenbarung ausgehen läßt. Diese mag ja freilich wohl von anderer Art seyn, als die mathematische Evidenz, aber die Verschiedenheit beider Ausgangspunkte thut hier nichts zur Sache.

Aber ferner, wie kommt der Berf. dazu, den theologischen Nationalismus — in der Philosophie bezeichnet bekanntlich der Ausdruck Nationalismus etwas ganz anderes, als in der Theologie — in die Philosophie einzuschwärzen? wie kommt er dazu, ihm ein so hohes Alterthum beizulegen, so daß er dem Aristoteles zugeschrieben wird und selbst Platon und alles Hellenische nicht ganz frei bleibt vom Makel desselben? Bergl. S. 335. Bisher haben wir immer den Nationalismus ausschließlich für einen Irrthum in der Theologie und für eine Neologie des vorigen Jahrhunderts gehalten. Fragen wir nun nach den Kennzeichen des Nationalismus, so erhalten wir darüber vom Berf., wie natürlich, nur im Vorübergehen einige Winke, welche uns eben hinreichend darüber unterrichten, in wie weitem Umfange er den Begriff des Nationalismus nehme. Was jedoch das Hellenische zum Nationalistischen hinziehen soll, nämlich daß ihm ein mächtiger Eindruck vom Göttlichen gefehlt habe, gewährt nur ein negatives und überdies einen Gradunterschied in sich schließendes Kriterium, so daß wir es ungeeignet finden, den Nationalismus darnach auch nur als einen Irrthum zu charakterisiren; dagegen beim Platon werden einige besondere Züge des Nationalistischen gefunden, welche schon zu positiverer Bezeichnung geeignet sind. Seine Ansicht, daß die Existenz der Staaten im gemeinen Bedürfniß gegründet sey, seine Geringsschätzung der schönen Kunst überhaupt und besonders sein Dichterhaß werden als rationalistisch bezeichnet (S. 335.); in der That Dinge, welche uns dem Nationalismus sehr fern zu stehen scheinen. Man sollte fast glauben, der Berf. suche nur alle Flachheiten und Irrthümer dem Nationalismus aufzubürden, um ihn desto leichter besiegen zu können. Wir wollen uns aber nicht damit aufhalten, Beispiele aufzusuchen, welche beweisen könnten, daß mit dem Nationalismus eine würdigere Ansicht vom Staat und von der schönen Kunst verbunden seyn könne; denn wir sehen wohl

ein, daß unsere Ansicht dieser Dinge von der des Berf. in einem weitern Abstande steht, als daß durch solche Beispiele zwischen uns etwas ausgemacht werden könnte. Daher wollen wir einen andern Weg der Verständigung versuchen.

Vorausgesetzt soll unter uns seyn, daß der Rationalismus ein Irrthum ist. Es kommt nur auf die Weise der Behandlung dieses Irrthums an, in welcher wir von einander abzuweichen scheinen. Das, worauf der Berf. dabei ausgeht, ist etwas besonders in unserer Zeit bei polemischer Begegnung der Parteien sehr Gebräuchliches. Einem besondern Irrthum, eine falsche Richtung in irgend einer Art glaubt man nicht besser bekämpfen zu können, als indem man alle seine Folgerungen, auf welche er nothwendig kommen würde, wenn er consequent sich ausbildung wolle, an das Licht zieht. Dies macht unstreitig unserer Gründlichkeit Ehre; selbst im Irrthume will man Consequenz sehen. Wer erinnert sich nicht hierbei an jene berühmte Streitigkeit, in welcher gesagt wurde: sie sind Atheisten; sie wollen es nur nicht sagen; so wollen wir es einstweilen für sie sagen. So wie nun alle Wahrheiten organisch, so hängen auch die Irrthümer wenigstens nesterweise zusammen und ein Irrthum, consequent durchgeführt, gestaltet sich dann zu einem ganzen Neste von Irrthümern. Der consequente Determinismus ist Fatalismus, der consequente Fatalismus Mechanismus, der consequente Mechanismus Atheismus u. s. w. Damit kommt man nun freilich weit genug, ich fürchte nur, zu weit. Denn warum man nun noch einen besondern Irrthum bekämpft und ihn eben diesen Irrthum ~~wollt~~, nicht aber jeden andern, das ist kaum abzusehen. Verstehe ich es recht, so geht jenes Verfahren es eigentlich auf ein Idealisiren des Irrthums ab und so wie die consequent ausgebildete Wahrheit das Ideal des wissenschaftlichen Menschen uns darstellen würde, so würde dagegen der consequent ausgebildete Irrthum das Ideal

des verkehrt denkenden Menschen lebhaftig uns vergegenwärtigen. — Aber warum sollte es nun nicht erlaubt seyn, in solcher Weise die Consequenzen eines Irrthums durch alle wissenschaftliche Gebiete hindurch zu verfolgen? Man bemerke nur dieß Eine, den Zweck, zu welchem solche Consequenzen gezogen werden. Man will dadurch den Gegner widerlegen, indem man den Widerspruch seines Irrthums nachweist mit andern richtigen Sätzen, welche er selbst anerkennen muß. Jede Consequenzemacherei über diesen Punkt hinaus ist eine ganz leere Spielerei. Aber nun fragt es sich, woher man solche Sätze, welche der Gegner selbst anerkennen müsse, zu nehmen habe. Dabey muß man sich erinnern, daß man in jedem Irrthum eine geschichtliche Thatsache vor sich habe, nicht irgend ein lustiges Ideal der Verkehrtheit; untersucht man nun diese Thatsache, so wird man finden, daß einem jeden Irrthume immer eine bestimmte Wahrheit zum Grunde liegt, welche mit einseitiger Neigung, ja Leidenschaft verfolgt zuletzt zu dieser äußersten Grenze des Irrthums führte. Dadurch wird uns nun von der Natur der Sache gezeigt, wie weit man die Consequenz des Irrthums zu treiben habe, nämlich bis dahin, wo die Consequenzen der Wahrheit und der einseitigen Neigung, welche im Irrthume mit einander vereinbar schienen, ihren Widerspruch sich nicht mehr verborgen können. Daher ist es verkehrt, irgend einen Irrthum als ein consequentes System von lauter Irrthümern zu schildern und nicht zu begreifen, daß ihm auch eine Wahrheit zum Grunde liege, welche eben so gut consequent ausgebildet zu werden vertragen könnte. So möchte es auch wohl mit dem Nationalismus seyn, ja selbst mit dem Atheismus, wenn man darunter etwas verstehen sollte, was in rerum natura gefunden wird. Wenn aber Hr. A. die dem Nationalismus zum Grunde liegende Wahrheit sich deutlich gemacht hätte, so glaube ich nicht, daß er nöthig haben würde, seine Consequenzen bis auf das Gebiet der Politik und

der Aesthetik zu verfolgen, um den in ihm liegenden Widerspruch aufzudecken.

Aber wir müssen noch einen andern Punkt bemerken, welcher in der Polemik des Verf. nicht rein heraustritt. Die Irrthümer, welche wir wissenschaftlich zu bestreiten haben, sind von doppelter Art; einige beruhen in sehr als gemein verbreiteten Neigungen, gegründet in der menschlichen Natur überhaupt, andere dagegen haben nur Bedeutung für eine gewisse Zeit und gehen aus Neigungen her vor, die einer gewissen Bildungsperiode eigenthümlich sind. Es würde sich fragen, ob der Nationalismus jener oder dieser Art der Irrthümer angehört. Herr A. zählt ihn offenbar jener Art zu, wenn er seine Spuren schon im griechischen Alterthume findet. Allein wenn wir bedenken, daß sein Name erst in neuester Zeit gefunden worden, daß sein Wesen in der Bestreitung des Supranaturalismus beruht, von welchem bei den Griechen keine Spur vorhanden seyn konnte, weil sie keine übernatürliche Offenbarung kannten, daß endlich die Spuren des Nationalismus, welche Herr A. im Alterthume nachweist, nur auf jenem allzu weiten Wege der Consequenzen herauskommen, so spüren wir eine entschiedene Neigung in uns, ihn der andern Art der Irrthümer zuzuweisen.

Doch es dürfte Zeit seyn, nach Beseitigung dieser minder genügenden Polemik, den wesentlichen Punkten nachzugehn, welche die vorliegende Schrift zu erörtern sucht. Ihre Aufgabe ist eine Parallelie zwischen Platon und dem Christenthume zu ziehen. Solche historische Vergleichungen sind von jeher für sehr schwierig gehalten, von manchen sogar als etwas durchaus Mißliches verworfen worden. Und doch können wir uns derselben kaum entschlagen. Wir haben einen Typus der allgemeinen menschlichen Natur vor Augen, welcher uns überall bei Betrachtung der menschlichen Dinge auffordert nach einem und demselben Maßstabe selbst das verschiedenartigste zu schätzen. Nur

in solchen Vergleichungen treten uns Schatten und Licht anschaulich hervor und wenn es der Naturwissenschaft erlaubt ist durch Vergleichung der verschiedenen thierischen Organismen eine Einsicht in die Gesetze der thierischen Organisation überhaupt sich zu verschaffen, so wird es auch den Geschichtskundigen nicht verargt werden dürfen, wenn sie in ähnlicher Weise von den Gesetzen menschlicher Bildung sich Rechenschaft zu geben suchen sollten.

Platon's Denkweise scheint in der That zu einer Vergleichung mit der christlichen Ansicht der Dinge mehr aufzufordern, als eine jede andere, denn es lässt sich kaum leugnen, daß unter allen heidnischen Philosophen, Orientalen und Occidentalen, ~~womand~~ dem Christlichen näher stehe, als Platon. Wenn der Verf. mit Recht darauf bringt, daß wir das Wesen des Christlichen in seiner heilbringenden Kraft erkennen sollen, welche das ganze Leben der Menschen Gott zuzuführen bestimmt und geeignet sey, so weiß er auch passend hervorzuheben, wie im Platon ein ähnliches Bestreben vorhanden war, die Idee des Heils in vollem Sinne des Worts, des ewigen Lebens und der ewigen Seligkeit als etwas Mögliches und Wahres bezeichnend zu sehen und die Erlangung derselben nicht allein von der Speculation, die sich vom Leben abzieht, zu erwarten, sondern Leben und praktische Richtungen mit in die Erreichung des höchsten Guts zu verslechten. Dahin werden mit Recht besonders die mancherlei Unpreisungen der mittlern Zustände gedeutet, welche wir bei Platon finden, obgleich sie eigentlich nach der Richtung seines philosophischen Denkens gegen die Philosophie verschwinden sollten. Daher findet d. Verf. auch nicht ohne Grund das Christliche im Platon wesentlich in dem Heilbezweckenden aller seiner Bestrebungen. Nur würden wir hinzusehen, daß Platon hierin von andern heidnischen Philosophen sich nicht unterscheide, daß besonders in der orientalischen Ansicht der Dinge das Bedürfniß des Heils sehr entschie-

den gefühlt wird, daß aber die Wege sehr verschieden sind, auf welchen die Orientalen und Platon uns nach unserm Heile zu streben anweisen. Hierin unterscheidet sich dieser von jenen auf eine sehr vortheilhafte Weise, indem jene die müßige Beschaulichkeit für den einzigen Weg halten, dieser dagegen, wenn gleich der Beschaulichkeit nicht abgeneigt, doch den Zusammenhang unseres Einzellebens mit dem Leben der ganzen Welt zu sehr im Auge hat, als daß er nicht die Nothwendigkeit des praktischen Lebens für die Erreichung unseres Zwecks festhalten sollte. Diese Seite der Platonischen Lehre verkennt nun zwar der Verf. nicht, macht vielmehr in Beziehung hierauf besonders darauf mit Recht aufmerksam, daß der ganze Platonische Begriff von der Wissenschaft hiermit in Verbindung stehe, indem sie die Wissenschaft vom Guten und als solche eine Kraft des sittlichen Lebens seyn solle; allein wir hätten doch gewünscht, daß eben dieser Punkt als besonders charakteristisch für den Platonischen Standpunkt in seinem Gegensaye gegen die orientalische Denkart stärker hervorgehoben worden wäre.

Wir finden es nun ebenfalls sehr richtig, wenn der Verf. neben dem Christlichen auch etwas Unchristliches im Platon anerkennt und dies übereinstimmend mit dem, was früher als das Wesentliche des Christenthums und des Platon angegeben worden war, hauptsächlich darin findet, daß Platon zwar das Heil bezeichnen, aber nicht in dem Wege, welchen er angegeben und zu gehen wußte, es bewirken konnte. Außer dem Christenthume, sagt der Verf., kann die Erlösung nur in der Idee zu Werke kommen; das Christliche allein ist das Heilskräftige; es bezeichnet eine lebendige Kraft, That und Geschichte, durch welche das Heil wirklich wird in der Menschheit. Als solche stellt es sich der Sünde entgegen, welche ebenfalls Leben und Geschichte in der Menschheit gewonnen hat und nur auf ihrem Gebiete, auf dem Gebiete des Lebens und der Geschichte besiegt werden kann. „Damit, fügt der Verfasser hinzu,

wäre aber würde gegen die Sünde wenig oder gar nichts ausgerichtet, wenn das Leben, ihrem organischen (1) Zusammenhänge gegenüber, nur einzelne, zwar mächtige, jedoch zusammenhanglose Richtungen auf das Ewige hätte oder wenn die Frömmigkeit bloß als Idee, wie ein fester Stern über den Bewegungen des sündigen Erdenlebens stände."

Ie wichtiger aber die richtige Einsicht hierin uns scheint, um so stärker fühlen wir uns auch aufgesfordert, diese Sähe des Berf. noch etwas genauer zu bestimmen; denn wir können es uns nicht verbergen, daß sie der Missdeutung ausgesetzt seyn dürften, ja wir wissen nicht einmal, ob wir sie auch wirklich richtig verstehen. Darüber scheint uns kein Zweifel zulässig, daß wir mit dem Berf. völlig übereinstimmen, wenn wir annehmen, daß mit der Erscheinung Christi unter den Menschen das Eintrreten einer höheren Stufe der Entwicklung in der Menschheit bezeichnet sey. Er geht von dem Grundsache aus, zu welchem auch wir uns bekennen müssen, daß die Erlösung durch Christum eine Thatsache ist nicht allein für einzelne Menschen, sondern für die ganze Menschheit, aus welcher ein vollkommenes Leben unseres ganzen Geschlechtes sich ergeben habe, so weit es an der Erlösung Theil nimmt, als früher vorhanden gewesen. Gehen wir nun diesem Grundsache weiter nach, so werden wir auch behaupten müssen, daß in der früheren Geschichte kein einzelner Mensch den Grad der Entwicklung, im Allgemeinen genommen, erreicht haben könne, welcher den Christen zukommt, weil er doch von der Entwicklung seiner Zeit abhängig auch an der Weise derselben seinen bestimmten Anteil haben mußte. Das eigentlich Christliche würde demnach einen Grad oder eine Weise der Entwicklung bezeichnen, welche vor Christo gar nicht vorhanden seyn konnte. Hiernach müßten wir nun sagen, auch im Platон könnte das eigentlich Christliche gar nicht gefunden werden; vielmehr eben weil

etwas in ihm gefunden werde, dürfe dasselbe nicht für das eigentlich Christliche gehalten werden und die Vergleichung des Platon mit dem Christenthume könne nur die Absicht haben zu zeigen, daß dies oder jenes nicht als eigenthümlich christlich angesehn werden dürfe, weil es schon beim Platon, dem Heiden, sich finde und also nicht erst durch Christum unter den Menschen habe offenbar werden müssen.

Dies könnte nun gegen das ganze Unternehmen des Berf. gesagt scheinen; doch würde es mehr seine Worte, als seinen Sinn treffen. Man kann die Sache auch von einer anderen Seite fassen. Durch Christum ist in die Menschheit nicht allein der Friede, sondern auch das Schwert gekommen. Man hat aber zuweilen das Schwert gar zu gewaltig handhaben wollen, wenn man geglaubt, daß es zur Vertilgung alles Vor-Christlichen geführt werden müsse. Dies ist die Ansicht derer, welche leugnen, daß vor Christo irgend etwas Gutes unter den Menschen gewesen sey, oder wenigstens den Heiden alle Tugend aussprechen wollen. Die milvere Ansicht, zu welcher auch der Berf. offenbar sich bekannt, nimmt an, auch unter den Heiden sey eine göttliche Wirksamkeit vorhanden gewesen, welche Gutes unter ihnen habe gedeihen lassen, eine Wirksamkeit des Lóyos oder Christi vor Christo, und daher sey auch unter den Heiden Christliches zu finden. Man kann dies mit andern Worten auch so ausdrücken: was vor Christo unter den Menschen war, erhielt durch ihn theils seine Bestätigung, theils wurde es von ihm verworfen und bekämpft; jenes war mit dem Guten der Fall, dieses mit dem Bösen. Wenn nun von jemandem aus der heidnischen Zeit behauptet wird, daß in ihm viel Christliches gefunden werde, so heißt dies eben nur, es lasse sich viel in ihm nachweisen von dem, was Christus bestätigt habe, während dagegen das, was Christus verworfen habe, nur in einem geringen Maße bei ihm

vorkomme. In diesem Sinne können wir es uns schon gefallen lassen, wenn vom Christlichen im Platon die Rede ist. In diesem Sinne spricht auch der Verf. davon, wenn er auf den Platon den Spruch anwendet: du bist nicht fern vom Reiche Gottes; in diesem Sinne deutet er auch die Vorliebe vieler Kirchenväter für den Platon, als sey er als ein Vorarbeiter Christi anzusehn, und gebraucht mit besonderer Beziehung auf den Platon den Ausdruck, die alte Philosophie sey eine dem Prophetenthume analoge Erscheinung. Auch kann so der Satz gedeutet werden, daß es nie eine christlichere Philosophie außer der Kirche des Herrn gegeben habe, als die Platonische.

Allein wenn der Verf. diesem Satz sogleich S. 342. hinzusetzt: „Sagen wir, das Christenthum, das vom Anbeginn im Schoße der Weltgeschichte lag, kam vor seiner leibhaften Erscheinung in Jesu Person und Leben zu einem Höhepunkte der Lichtwerdung und Erscheinung im denkenden und nach göttlicher Wahrheit forschenden Geiste und dieses ideale Evangelium ist der Platonismus,” und wenn er hierin das wesentliche Ergebniß seiner Untersuchungen zusammenzufassen sucht, so wandelt uns doch eine Bedenkllichkeit an, welches wir auch sagen würden, wenn wir seinen Satz (S. 342.) unterschreiben sollten, daß das Christliche im Platon als ein Ganzes und Durchgreifendes vorhanden gewesen. Dieser letzte Satz muß offenbar selbst nach der Ansicht des Vs. beschränkt werden. Denn durchgreifend, wird er doch wohl zugeben müssen, habe das Christliche beim Platon sich nicht zeigen können, weil es eben nur als Idee bei ihm vorhanden gewesen, aber nicht als Leben und Wirklichkeit, wie wir früher sahen; es habe also wohl seine Lehre durchdringen können, aber nicht sein Leben. Doch auch in dieser Beschränkung können wir dem Satz seine volle Gültigkeit nicht zugestehn. Denn muß nicht der Verf. selbst anerkennen, daß nicht nur Nicht-Christliches, sondern auch

Unchristliches, wie er unterscheidet, oder wie wir sagen würden, Widerchristliches in der Platonischen Lehre vorkomme? Hat er nicht selbst S. 321. ff. eine Auseinandersetzung solcher unchristlichen Lehren, wie sie beim Platon vorkommen, zu geben unternommen?

Ueber diesen Punkt möchten wir uns gern noch gründlicher verständigen. Nach dem, was wir zuvor sagten, dürfen wir zwar annehmen, daß in den vorchristlichen Zeiten Elemente der Entwicklung hervorgetreten sind, welche auch vom Christenthume gebilligt und herüber genommen werden mußten, aber wir müssen auch zugleich setzen, daß mit ihm andere Elemente verbunden waren, welche das Christenthum nicht anders als bestreiten konnte. Diese letzteren mußten nun nothwendig auch auf die ersteren ihren Einfluß ausüben, und indem sie in einer geheimen Feindschaft gegen sie standen, mußten sie ihrer vollständigen und zusammenhängenden Entwicklung sich entgegensetzen. Der Berf. selbst hat sehr gut geschildert, wie das Böse Zwiespalt im Menschen erregt und ihm nicht gestattet in Einigkeit mit sich selbst das Ziel seines Bestrebens zu verfolgen. Dies werden wir nur im Ganzen und Großen in der Geschichte der alten Welt gewahr und können es auch in den vollkommensten Erzeugnissen derselben wiederfinden. Auch Platon wird hiervon nicht ausgenommen seyn. Nun möchte der Berf. vielleicht sagen, und daß er hierzu geneigt sey, dürfte sich fast aus seinen Neuerungen abnehmen lassen, daß der Zwiespalt, in welchen das Böse die Menschen versetzt, doch auch nur darin sich äußern könnte, daß der richtigen Einsicht nicht die richtige That folgen wollte; und so könnte auch wohl beim Platon die richtige Einsicht gewesen seyn, aber im Widerspruche mit der kraftlosen oder verkehrten That. Allein dem würde sowohl die Beschaffenheit seiner Lehre widersprechen, als auch die genaue Verbindung, welche wir im Allgemeinen zwischen Leben und Lehre anzuerkennen haben. Man wird sich wohl dar-

auf verlassen dürfen, daß, wo ein Zwiespalt in den Bestrebungen der Menschen ist, da ein ähnlicher Zwiespalt auch in ihrer Wissenschaft zu Tage kommen werde; denn was sie thun, suchen sie zu entschuldigen; wenn sie sich kraftlos fühlen zum Guten, so schieben sie die Schuld auf ihre Natur. Sollte Platon hiervon eine Ausnahme machen? Die Vergleichung der Platonischen Lehre mit dem Christenthume scheint uns eben deswegen besonders lehrreich zu seyn, weil sie uns zeigen kann, wie auch der Philosoph, welcher am meisten durch die Richtung seiner Lehre und durch die Consequenz seines Denkens der christlichen Ansicht der Dinge sich nähert, dennoch durch die Beschränktheit und Zerrüttung des Lebens seines Volkes und seiner Zeit abgehalten wurde zur Uebereinstimmung in seiner Lehre zu gelangen.

Die Belege hierzu liegen nicht fern; die Bemerkungen des Verf. über die Platonische Philosophie bieten sie hinreichend dar. Zwar wird S. 321. gesagt, Platon habe in seiner Seele das Christus da seyn in der Weltgeschichte empfunden; aber wie stimmt dies mit seinem Griechenstolze, seiner Verachtung der Barbaren und der darauf gegründeten Vertheidigung der Slaverei? Wenn der Verf. S. 326. diese Punkte aus den Vorurtheilen seines Volkes und seiner Zeit zu entschuldigen sucht, so beweist ja dies eben nur, daß er der heidnischen Ansicht der Dinge seinen Zoll habe entrichten müssen. Mit Recht bemerkt der Verf. S. 240., daß Platon mit dem Christenthume in dem Streben übereinstimme, Gott von jeder Schuld am Bösen freizusprechen; allein er hätte auch wohl bemerken können, daß beide auf ganz verschiedenem Wege ihr Ziel zu erreichen suchen. Beiläufig an einer Stelle seiner Schrift S. 65. Anm. 3. findet der Verf. den häufig bei Platon vorkommenden Gedanken sonderbar, daß niemand freiwillig böse sey; allein er hätte sich über diesen Gedanken nicht wundern sollen, denn wir finden ihn völlig in Uebereinstimmung mit dem Unchristlichen seiner Lehre. Der Verf.

bemerkt selbst S. 46., daß Platon den Begriff einer unbeschränkten Allmacht Gottes nicht hatte; er behauptet mit Recht S. 44 f., daß der Begriff des Schöpfers im christlichen Sinne des Wortes ihm nicht zugeschrieben werden könne, daß vielmehr die Platonische Gottesidee noch nicht ganz über jene drückende Hemmung hinausgekommen war, welche als absolute Nothwendigkeit oder als ehernes Schicksal auf den ganzen Gottesglauben des heidnischen Alterthums mehr oder minder verkümmernnd wirkte, daß die heidnische Philosophie, selbst im trefflichen Platon, trotz allem Ringen und Hochfliegen doch den leidigen Fatalismus nie ganz los werden konnte (S. 339.), und hierin ist denn doch wohl offenbar genug auch die Nothwendigkeit des Bösen gegründet, welches Platon als etwas betrachtet, was dem Daseyn der im Flusß des Werdens begriffenen Seelen nicht fehlen könne. Wir sind weit davon entfernt und freuen uns, daß der Vers. darin mit uns übereinstimmt, dem Platon den rohen Dualismus zuschreiben zu wollen, welcher neben Gott eine positive Materie setzt, in deren Bildung allein die göttliche Macht sich bewähren könne, aber unleugbar ist es dennoch, daß, indem Platon den Begriff der körperlichen Erscheinung auf den Begriff des Nicht-Seyenden als auf ihren Grund zurückzuführen strebte (vergl. S. 186 f.) und in der Nothwendigkeit dieser Erscheinung den Grund des Unvernünftigen und Bösen sah, es ihm auch unmöglich wurde, dieser Welt oder irgend einem Wesen dieser Welt eine wahre und vollständige Erlösung vom Bösen zu versprechen. Daher können wir auch dem Vers. nicht beistimmen, wenn er S. 59. sagt, Platon's Lehre von der Sünde scheine wenig von der christlichen abzuweichen. Vielmehr sehen wir zwar, daß Platon nicht abläßt die Menschen aufzufordern, nach der Tugend zu jagen und ihnen eine freie Wahl zwischen Guten und Bösem überläßt, müssen aber gestehen, daß diese Aufforderungen und Versprechungen zwar Be-

weise seiner sittlichen Gesinnung sind, aber in unbeschränktem Sinne genommen mit seiner Ansicht der weltlichen und menschlichen Dinge nicht in Uebereinstimmung stehen. In ähnlicher Weise liegen uns, zusammenhängend mit den schon berührten Punkten der Platonischen Lehre, fast überall in derselben Widersprüche zu Tage, welche einen innern Zwiespalt verrathen. Platon hat freilich seinen Sinn auf das Höchste gerichtet; er fordert uns deswegen auf, von sinnlichen Begierden und Leidenschaften zu lassen und nach reiner Tugend zu streben, nur der Vernunft wegen das Gute verlangend; er verspricht uns alsdann auch ein seliges Leben, wenn auch nicht bei Gott, doch bei den Göttern, in deren Hüt wir gegeben sind; allein er gesteht auch ein, daß wir von allem Sinnlichen nicht lassen und deswegen vom Bösen niemals völlig rein werden können; er ruft uns zwar zum Schauen der Idee und Gottes in den Ideen auf, aber bekennt alsdann auch leider, daß wir doch zu den politischen Geschäften wenigstens abwechselnd uns herablassen müssen, daß nicht alle Menschen zum Schauen des Guten sich erheben können, sondern viele zu handwerksmäßigen Arbeiten, zu Sklaven des Staats verdammt sind, viele durch Lügen betrogen werden würden, oder, wie der Berf. sagt, daß die Erlösung vom Bösen nur eine aristokratische sey, und daß nun auch über das politische Leben, dessen wir zu unserer Vollendung bedürfen, bald fruchtbare Jahre, bald Miswachs komme nach den nothwendigen Schwankungen der Zeit, und indem er Alles in Eins verflcht und Gesundheit und Krankheit als etwas Gemeinsames in der Welt betrachtet, Barbaren aber und Sklaven als nothwendig neben den Griechen sieht, wird es ihm unmöglich, eine wahre Erlösung vom Uebel zu hoffen. So steht das Ziel, welches er dem Philosophen sieht, im Widerspruche mit der Ansicht der Welt, welche seine Philosophie ihm entwirft.

Wir können nun hiernach dem Platon nicht einmal das zugestehen, was der Vers. ihm vor Allem zueignen möchte, daß er an die Möglichkeit das Heil zu erreichen geglaubt, wahrhaft und von ganzer Seele geglaubt habe, daß die Zuversicht zu dem mächtigen Walten des Ewigen in der Zeiten Fülle sein Stern in der Nacht und die Quelle seiner freudigen Begeisterung und Seelenstärke gewesen (S. 321.), vielmehr eben diesen Glauben, diese Zuversicht müssen wir ihm und dem ganzen Heidenthume, ja auch dem Judenthume (vergl. S. 290.) absprechen und allein dem Christenthume vorbehalten. Wie hätte Platon einer wahren und vollen Erlösung von allem Uebel vertrauen können, da diesem Vertrauen seine ganze Philosophie widersprach? Ihm ist die Welt ein lebendiges Wesen; alle einzelne lebendige Wesen sind ihre Theile; Alles in ihr ist so zusammengefüg't, daß es Theil nimmt in lebendigster Empfindung an der Wohlfahrt und an der Krankheit des Ganzen; fern ist er von jener Inconsequenz des Plotinos, welche meinen konnte, in einzelnen Theilen dieses gewaltigen Thieres könnte ein Uebel empfunden werden, welches der Empfindung des Ganzen sich nicht mittheilte; dieser Welt aber woht das Uebel nothwendig bei und so werden auch alle Wesen, die ihr angehören, an diesem Uebel Theil haben müssen. Dies ist die Hoffnungslosigkeit, welche durch die ganze alte Welt geht und nur in verschiedener Weise in ihr sich äußert, bei den Indern in Zurückziehung von aller Welt in sich selbst, in eine Welt der Träumereien, bei den Griechen in Verzichtleistung auf das Höchste, in Unterwürfigkeit unter das Schicksal. So wie sie durch das Bewußtseyn des Alterthums hindurchgeht, so muß sie auch seiner Wissenschaft sich mittheilen und da die harten und scharfen Widersprüche hervorbringen, welche dialektische Künste zwar verbergen können, kein Mann aber von philosophischem Geiste wird verbergen wollen. Der Grund

dieser Widersprüche liegt in dem Unterschiede zwischen dem, was der vernünftige Mensch will, nämlich die vollkommene Entwicklung, die Vollendung seines Wesens, und zwischen dem, was er zu erlangen hoffen kann, so lange er nicht die Gewissheit der heilkräftigen Gottheit in sich selbst erfahren hat.

Die Sache, welche wir behaupten, ist sehr einfach. Erst das Christenthum hat die Menschheit von den Spaltungen befreit, in welchen sie so lange gelebt hat. In ihm sind die Menschen wieder zu dem Gefühle der reinen Menschenliebe gekommen, welche sie unter einander und dadurch einen jeden mit sich selbst versöhnt hat. Diese Liebe läßt uns alsdann auch ein gemeinsames Heil in Frieden und Eintracht aller Völker und dadurch auch erst eine Besiegung aller Hemmungen der Natur erwarten. Denn in uns Allen fühlen wir denselben Gottesgeist stark und unbeschränkt, so daß er auch vollbringen wird, was er beschlossen. Die Eintracht der Menschen jedoch unter einander und in sich hat das Christenthum nicht auf einmal geschaffen, denn noch dauert der Kampf unter den Menschen und gegen Uebel, wie gegen Böses fort, sondern nur die Hoffnung, der zuversichtliche Glaube ist uns im Christenthume geworden, daß wir einst alles Böse und alles Uebel gemeinschaftlich in einer Gemeinschaft des Herrn besiegen werden. Diese Hoffnung aber ist die erste Bedingung alles Guten; denn wer das Gute nicht hofft, der kann es nicht wollen. Um sich entschließen zu können für das Gute ohne Beschränkung wirksam zu seyn, darf man die Hoffnung auf das Gute ohne Beschränkung nicht für eine Thorheit erachten. Daher hat auch mit der Verheißung der Erlösung das Christenthum die Kraft zum Guten befreit. Wer daher in dem Heilskräftigen das Christliche sucht, der wird auch die Zuversicht zum Guten darin mit einschließen müssen. Nur wer das Bewußtseyn der Kraft besitzt, kann die wahre

Hoffnung, den Glauben, die Zuversicht des Heils hegen. Deswegen müssen wir das geistige Schauen der Erlösung als etwas ansehen, was erst mit Christo kommen konnte. Zwar alle Kraft zum Guten fehlte vor Christo nicht und so fehlte den damaligen Menschen auch nicht aller Glaube; aber ihre Kraft war zerrissen im Zwiespalte des Lebens und so war auch ihr Glaube gespalten. Es war ihre Kraft eine doppelte, zum Guten und zum Bösen, und so hatten sie auch einen doppelten Glauben, einen wahren und einen falschen. Auf der einen Seite glaubten sie an die Macht Gottes und an seine Hülfe zum Guten, auf der andern Seite aber glaubten sie an die Macht der weltlichen Beschränkung, welche das Gute nirgends ohne Neid zulasse. Dieser Glaube ist im Platon so gut, als jener, und beide streiten sich in ihm. Jener lässt ihn sagen, Gott sey ohne Neid; dieser lässt ihn behaupten, das Böse sey nothwendig, zwar dem Vorgeben nach nur als ein Mittel zum Guten, aber als ein Mittel, welches nie aufhört und also auch nicht zum Zwecke führt. Wir dürfen uns hierüber nicht wundern; wir werden den Platon genug gelobt haben, wenn wir anerkennen, daß jener Glaube stark genug in ihm war, um diesen in ihm zu beschränken, wenn auch nicht zu besiegen.

Hiermit glauben wir den Verfasser mehr erklärt, als verbessert zu haben; denn in der That, indem er die Erlösung, welche Platon hoffe, eine aristokratische nennt, eine nur für die wenigen Philosophen bestimmte, indem er S. 340. findet, daß ihre Aehnlichkeit mit der christlichen Erlösung mehr eine äußere, als eine innere sey, will er doch wohl eigentlich sagen, daß Platon keine rechte Erlösung hoffe, kein wahres Heil bezwecke und ersinne. So hoffen wir überhaupt, daß unsere Abweichungen vom Verfasser mehr Worte, als Sachen betreffen und würden ihn hauptsächlich nur darum bitten, weniger Gewicht auf den richti-

gen Accent zu legen, mit welchem seine Säße gelesen werden müßten, denn gewiß diesen Accent genau zu treffen ist nicht jedermann's Sache.

Nur noch ein Paar Worte wollen wir hinzufügen über das Lob der Platonischen und über die Verachtung der neuen Philosophie, welche er äußert. Zuweilen scheint es wirklich, als sollten wir in wissenschaftlicher Rücksicht dem Platon und den Alten bedeutend nachgesetzt werden (vergl. besonders S. 213); doch mag wohl bestimmter die Stelle S. 219. die Meinung des Verfassers ausdrücken, wo es heißt, was unser Denken in extensiver und distinctiver Hinsicht gewonnen habe, sey auf der andern Seite intensiver Hinsicht verloren gegangen. Wir müssen gestehen diese Unterscheidung nicht recht durchführen zu können, indem es uns scheint, als wollte die Philosophie die Kraft sich auszubreiten nur dadurch gewinnen, daß der in ihr herrschende wissenschaftliche Gedanke eine nachhaltige Stärke zur Entwicklung anderer Gedanken bewähre; sollte aber damit das gemeint seyn, was an andern Orten lobend ausgeführt wird, daß Platon die Philosophie zur Quelle des Heils habe machen wollen, daß er nicht allein Einsicht, sondern auch Begeisterung für das Gute bezweckt habe, so müssen wir allerdings gestehen, daß darin unsere Philosophie mit der Platonischen nicht wetteifern kann. Aber wir sehen auch, daß der Verfasser selbst dem Platon in dieser Beziehung nicht ganz bestimmen kann, daß er vielmehr seinen Begriff von der Wissenschaft falsch und übertrieben findet (S. 210; 257) und es möchte nun wohl nur die Frage seyn, ob nicht vielleicht unsere Wissenschaft auf der andern Seite übertrieben habe und zu ebenso falschen Resultaten gekommen sey. Diese Frage zu untersuchen möchte uns hier zu weit führen; dem Gange der Untersuchung, welchen wir genommen haben, liegt aber eine andere Frage näher, welche auf dasselbe Ziel lossteuert.

gemein anziehende, ergreifende, herrschende Gewalt über die Gemüther. Es sind immer noch unverhältnismäßig viele, die der Kirche entweder gar nicht oder nur auf eine ganz äußerliche, leblose, gewohnheitsmäßige Weise angehören; es sind nur wenige, die am Gottesdienst eine wahre innere Freude hätten, ähnlich derjenigen, die man an schönen und großen Erscheinungen der Kunst, der Litteratur, des Lebens überhaupt hat. Viel liegt hierbei am allgemeinen geistigen Zustande unserer Zeit, am meisten aber am Zustande der Geistlichen, die vorzugsweise zu Trägern und Pflegern der Frömmigkeit bestimmt sind. Ganz besonders ist dies in unserer protestantischen Kirche der Fall; die katholische Kirche hat eine Reihe heiliger Gebräuche und Handlungen, die ihre volle objective Bedeutung haben unabhängig von der subjectiven Beschaffenheit des Priesters; die protestantische er mangelt deren auch nicht ganz, sie hat Sacramente, Liturgie, Gesang und Gebet, aber das Meiste und Höchste, das eigentlich Belebende, das, was als Mittelpunct des regelmäßigen Gottesdienstes angesehen wird, ist — wie es scheint, allzuviel — auf die Persönlichkeit des Geistlichen gestellt. Der protestantische Prediger ist nicht Priester, sondern er wird tiefbedeutsam Geistlicher genannt, weil der Geist, der wahrhaft menschliche und der göttliche, in voller Macht in ihm leben und herrschen und er hinwiederum durch die Kraft des Geistes die christliche Frömmigkeit in der Gemeinde beleben, pflegen, vollenden, von dem Geiste aus des höheren Lebens in der Gemeinde mächtig seyn soll. Dies ist eine hohe, idealische Forderung, die dem Geistlichen eine große Bedeutung gibt, ~~aber~~ auch ihm sowohl, als denen, die für seine Bildung zu sorgen haben, die ernste Verantwortlichkeit auferlegt. In die Hand des evangelischen Geistlichen ist das Höchste und Kostlichste im geistigen Besitzthume einer kleineren oder größeren Zahl von Menschen gelegt, ihm ist die religiöse Erleuchtung der Ge-

meinde, die Befriedigung ihrer wichtigsten inneren Bedürfnisse, die Bildung der jungen Generationen, der gesammte höhere Zustand des Volkes, soweit derselbe nicht dem äußeren Gesetz angehört, ja selbst der bürgerliche Zustand, sofern er nur in der Sittlichkeit und Frömmigkeit seine letzte sichere Grundlage hat, zur Pflege vertraut. Der Geistliche ist das gewaltigste Werkzeug zur Bildung des Volkes und der kommenden Generationen; er ist hingestellt entweder zum wahren, dauerhaftesten Heile der ihm Unvertrauten oder zu ihrem gründlichen, tiefsten Verderben. Nicht, daß alles von ihm abhänge: eine von ihrem Geistlichen verlassene Gemeinde ist darum nicht auch von Gott verlassen, sie hat noch ihre Bibel, ihre Gefänge und Gebete, ihre häusliche Andacht, die dann die öffentliche dürtig ersetzen muß, statt sie schön zu ergänzen; aber unermesslich viel hängt doch von dem Geistlichen ab; er ist und bleibt in seiner stillen Unscheinbarkeit nebst dem Schul Lehrstande das nächste, wichtigste, einflußreichste Werkzeug zur Sittigung, Bereitung, zur wahren Beglückung des Volkes oder zu seiner Verwildern, zu seinem geistigen und bürgerlichen Verderben. Je kostbarer, unentbehrlicher ein Instrument ist, desto weniger pflegt man Sorgfalt und Aufwand zu sparen, um es in möglichster Vollkommenheit herzustellen. So sollte man denken, jeder sittliche und christliche Staat würde aus freiem Antrieb alles aufbieten, um sich eine möglichst tüchtige Geistlichkeit, als das Hauptwerkzeug echter Volksbildung, zu verschaffen. Geschieht doch so vieles für Verbesserung des Handels und der Industrie, durch technische und landwirtschaftliche Institute, durch Dampfschiffe und Eisenbahnen, und mit vollkommenem Rechte, denn die leibliche Wohlfahrt ist auch etwas werth und dies alles muß in seiner letzten Wirkung doch zugleich dem Geiste dienen. Aber damit reicht man nicht aus; das alles haben unsre westlichen Nachbarn auch und dennoch ist unter ihnen der ganze öffentliche Zustand jeden Augen-

Mit dem Christenthume, sagten wir, habe eine neue Epoche in der Entwicklung der Menschheit begonnen; sollte denn nun diese, so wie sie die Menschheit überhaupt weiter brachte, nicht auch die Philosophie der Menschen gefördert haben? Wir wissen wohl, daß nicht sogleich mit der Erscheinung des Christenthums unter den Menschen auch seine Wirkungen über alle Gebiete des vernünftigen Lebens in gleicher Weise sich erstreckt haben, daß vielmehr, indem das Christenthum zuerst auf die religiösen Erregungen des Gemüths einwirkte, als auf den Mittelpunkt unserer Lebenskraft, darüber mancherlei diesem Mittelpunkte ferner stehende Seiten unserer Bildung in Verfall gerathen sind, und etwas ähnliches könnte auch wohl die Philosophie getroffen haben, so daß nun die Frage seyn würde, ob sie von jenem ersten Verfalle bis auf unsre Zeit herab sich wieder erholt habe. Darüber könnte nun viel hin und her gestritten werden und die Hauptirrhümer, welche der Verfasser dem Platon über die Freiheit und über Gott, über den Begriff der Wissenschaft u. s. w. nachweist, würden schon neben dem Widerspruche, welcher seiner ganzen Theorie, wie wir sahen, zum Grunde liegt, einen guten Vorwurf von Gründen gegen den Platon und für die neuere Philosophie abgeben; allein zur Entscheidung würde uns dies schwerlich führen. ~~Wir~~ greifen die Sache lieber von einer andern Seite an. ~~Waher~~ weiß denn der Verfasser die Platonische und unsere Philosophie so trefflich zu vergleichen und beiden ihre Vorzüge, beiden ihre Mängel nachzurechnen? Kann er einen andern wissenschaftlichen Standpunkt nachweisen, aus welchem dies geschähe, als seinen philosophischen? Muß er sich daher nicht höher stellen an philosophischer Einsicht, als diese beiden und zugeben, daß er eine bessere Philosophie kenne, als sie? Daß nun aber diese seine Philosophie ohne einen bedeutenden Einfluß vom Christenthume zu erfahren sich gebildet habe, wird er gewiß nicht

beaupten wollen und so würde sich denn am Ende doch ergeben, daß die Philosophie seit ihrem ersten Verfalle nach dem Aufkommen des Christenthums sich allmählich wieder erholt hätte und jetzt auf einem höhern Standpunkte der Entwicklung stände, als in der Zeit des Platon. Gewiß es ist wohl leicht, sich unzufrieden mit seiner Zeit zu benehmen; aber schwer, alsdann die Vorwürfe, welche man über Andere ergießt, nicht auf sich selbst zurückfallen zu sehen.

H. Ritter.

3.

Ueber Predigerseminarien. Mit Berücksichtigung der zu Herborn, Loccum und Wittenberg vorhandenen und in Bezug auf die Errichtung eines solchen im Großherzogthume Baden. Von Th. W. Dittenberger, Licentiaten und Privatdocenten der Theologie an der Universität zu Heidelberg. Heidelberg bei Mohr 1835. 156 S. 8.

Das in den letzten Jahrzehnten das religiöse Leben in unserer evangelischen Kirche sich gehoben hat und vieles besser geworden ist, möchte kaum jemand leugnen, der die Dinge mit offenem und billigem Staune betrachtet. Das Evangelium wird mit neuer Kraft und Lebendigkeit verkündigt, die Theilnahme am öffentlichen Gottesdienste hat sich erhöht, im Inneren der Familien ist wieder mehr christliche Frömmigkeit eingekehrt, Religion, Christenthum, Kirche sind wieder eine öffentliche Macht, Objecte der Theilnahme, des Gespräches, der höheren litterarischen Thätigkeit und der politischen Beachtung geworden. Doch fehlt noch vieles zu einem allgemein blühenden Zustande der Kirche. Dem kirchlichen Leben gebricht noch der rechte zusammenhaltende Gemeingeist, dem Gottesdienste die all-

gemein anziehende, ergreifende, herrschende Gewalt über die Gemüther. Es sind immer noch unverhältnismäsig viele, die der Kirche entweder gar nicht oder nur auf eine ganz äußerliche, leblose, gewohnheitsmäsig Weise angehören; es sind nur wenige, die am Gottesdienst eine wahre innere Freude hätten, ähnlich derjenigen, die man an schönen und großen Erscheinungen der Kunst, der Litteratur, des Lebens überhaupt hat. Viel liegt hierbei am allgemeinen geistigen Zustande unserer Zeit, am meisten aber am Zustande der Geistlichen, die vorzugsweise zu Trägern und Pflegern der Frömmigkeit bestimmt sind. Ganz besonders ist dies in unserer protestantischen Kirche der Fall; die katholische Kirche hat eine Reihe heiliger Gebräuche und Handlungen, die ihre volle objective Bedeutung haben unabhängig von der subjectiven Beschaffenheit des Priesters; die protestantische erlangt deren auch nicht ganz, sie hat Sacramente, Liturgie, Gesang und Gebet, aber das Meiste und Höchste, das eigentlich Belebende, das, was als Mittelpunct des regelmässigen Gottesdienstes angesehen wird, ist — wie es scheint, allzuviel — auf die Persönlichkeit des Geistlichen gestellt. Der protestantische Prediger ist nicht Priester, sondern er wird tiefbedeutsam Geistlicher genannt, weil der Geist, der wahrhaft menschliche und der göttliche, in voller Macht in ihm leben und herrschen und er hinwiederum durch die Kraft des Geistes die christliche Frömmigkeit in der Gemeinde beleben, pflegen, vollenden, von dem Geiste aus des höheren Lebens in der Gemeinde mächtig seyn soll. Dies ist eine hohe, idealische Forderung, die dem Geistlichen eine große Bedeutung gibt, ~~aber~~ auch ihm sowohl, als denen, die für seine Bildung zu sorgen haben, die ernste Verantwortlichkeit auferlegt. In die Hand des evangelischen Geistlichen ist das Höchste und kostlichste im geistigen Besitzthume einer kleineren oder grösseren Zahl von Menschen gelegt, ihm ist die religiöse Erleuchtung der Ge-

meinde, die Befriedigung ihrer wichtigsten inneren Bedürfnisse, die Bildung der jungen Generationen, der gesamte höhere Zustand des Volkes, soweit derselbe nicht dem äußeren Gesetz angehört, ja selbst der bürgerliche Zustand, sofern er nur in der Sittlichkeit und Frömmigkeit seine letzte sichere Grundlage hat, zur Pflege vertraut. Der Geistliche ist das gewaltigste Werkzeug zur Bildung des Volkes und der kommenden Generationen; er ist hingestellt entweder zum wahren, dauerhaftesten Heile der ihm Unvertrauten oder zu ihrem gründlichen, tiefsten Verderben. Nicht, daß alles von ihm abhänge: eine von ihrem Geistlichen verlassene Gemeinde ist darum nicht auch von Gott verlassen, sie hat noch ihre Bibel, ihre Gesänge und Gebete, ihre häusliche Andacht, die dann die öffentliche dürftig ersetzen muß, statt sie schön zu ergänzen; aber unermesslich viel hängt doch von dem Geistlichen ab; er ist und bleibt in seiner stillen Unscheinbarkeit nebst dem Schullehrstande das nächste, wichtigste, einflußreichste Werkzeug zur Sittigung, Beredlung, zur wahren Beglückung des Volkes oder zu seiner Verwilderung, zu seinem geistigen und bürgerlichen Verderben. Je kostbarer, unentbehrlicher ein Instrument ist, desto weniger pflegt man Sorgfalt und Aufwand zu sparen, um es in möglichster Vollkommenheit herzustellen. So sollte man denken, jeder stiftliche und christliche Staat würde aus freiem Antrieb alles aufbieten, um sich eine möglichst tüchtige Geistlichkeit, als das Hauptwerkzeug echter Volksbildung, zu verschaffen. Geschieht doch so vieles für Verbesserung des Handels und der Industrie, durch technische und landwirtschaftliche Institute, durch Dampfschiffe und Eisenbahnen, und mit vollkommenem Rechte, denn die leibliche Wohlfahrt ist auch etwas werth und dies alles muß in seiner letzten Wirkung doch zugleich dem Geiste dienen. Aber damit reicht man nicht aus; das alles haben unsere westlichen Nachbarn auch und dennoch ist unter ihnen der ganze öffentliche Zustand jeden Augen-

blick in Frage gestellt, eine feste, dauerhafte Regierung kaum möglich, der König seines Lebens nicht sicher, keine sittliche und politische Autorität groß und heilig, die Literatur und Kunst einem guten Theile nach in den Dienst der Genussucht und einer pikanten, genial scheinenden Lasterhaftigkeit gezogen, eine Geistmacherei im Dienste des Fleisches — aus der einfachen Ursache, weil es ihnen trotz alles politischen und industriellen Fortschreitens am sichern Grunde, an der öffentlichen Moral fehlt, weil diese nicht da seyn kann, wo es an wahrer, lebendiger Frömmigkeit gebracht, und diese hinziederum nicht gedeihen kann, wo man die echte, tiefere Volksbildung versäumt und durch Unterdrückung der naturgemäßen Entwicklung, die in der Reformation hervorgetreten war, das Volk in die traurige Nothwendigkeit gesetzt hat, entweder dem Überglauen oder dem Unglauben anheim zu fallen und sich statt in ruhigem, gesetzmäßigem Fortschreiten, in gewaltthätigen, krampfhaften, blutigen Katastrophen zu entwickeln. Auf einem festeren, tieferen Grunde wahrer Volksbildung, aber ruhig und allmählich fortzubauen, ist unsere, der Deutschen, Aufgabe; sie ist unscheinbarer und ruhmloser, aber sie führt gewisser und am Ende selbst rascher zum Ziel. In aller Stille kann Deutschland seinen Nachbarn um Jahrhunderte voranreilen. Dazu gehört aber vor allem ein gediegener, redlicher, treuer, sittlicher und frommer Sinn im Volke, und da die Pflege eines solchen nächst der Familie vor allem dem Lehrstande anvertraut ist, ein tüchtiger, geisteskräftiger, ernster, erleuchteter und von wahrer Frömmigkeit durchdrungener Lehrstand. Diese einfache, alte, eben so oft vergessene als ausgesprochene Wahrheit hat man in neuerer Zeit in vielen Gegenden unseres deutschen Vaterlandes wieder mehr praktisch anerkannt. Die öffentliche Aufmerksamkeit hat sich der Herstellung eines tüchtigen geistlichen und Lehrstandes lebhaft zugewendet. Man muß solche Regungen mit inniger Freude be-

grüßen, sollten sie auch noch schwach seyn und in der Wahl der Mittel sich vergreifen.

In Baden hat sich das Bedürfniß einer besseren Bildung der Theologen besonders in dem Wunsche nach einem praktisch = theologischen Seminarium ausgesprochen. Herr Prälat Hüßell hat sich das unleugbare dankenswerthe Verdienst erworben, diesen Gegenstand auf eine erfolgreiche Weise in Anregung gebracht zu haben. Dies wird anerkennen, auch wer über die Art der Ausführung anderes Sinnes ist. Es mag überhaupt seyn, daß man bei der ganzen öffentlichen Verhandlung nicht immer tief genug der Sache an die Wurzel gegangen ist und die Plane nicht mit gehöriger Sachkenntniß ausgebildet hat, aber der gute Sinn wird sich schon zum Rechten hindurcharbeiten und es ist vor der Hand nur darauf zu sehen, daß nicht voreilig eine falsche Maßregel ergriffen werde. Dazu will auch die hier anzuseigende Schrift durch geschichtliche Orientirung und wissenschaftliche Entwicklung mitwirken, indem sie von dem Wesen eines theologischen Seminars überhaupt, besonders aber von dessen Zweckmäßigkeit für Baden handelt. Die einzelnen Abschnitte der sorgfältig gearbeiteten Abhandlung sind folgende: 1) Begriff und Zweck eines Predigerseminars. Anzahl, verschiedene Stellung und Entstehung der in Deutschland vorhandenen. 2) Anträge auf Errichtung von Predigerseminarien in der deutsch = protestantischen Kirche. 3) Grund des Bedürfnisses nach Predigerseminarien. 4) Einrichtung der Predigerseminarien zu Hannover, Loccum, Wittenberg und Herborn. Relation über die Einrichtung des in Baden projectirten Predigerseminariums. 5) Gründe für die Einrichtung und Nothwendigkeit solcher Anstalten. 6) Vorschläge zur Erzielung einer tüchtigen theologisch-praktischen Ausbildung. 7) Beilagen: Beschreibung des homiletischen Seminariums zu Jena, des homiletisch-liturgischen zu Halle und des theo-

logisch = praktischen Instituts zu Greifswald. — Man sieht, daß der Verfasser seinen Gegenstand von allen Seiten historisch und theoretisch erwogen hat; eine größere Reise und die wohlwollenden Mittheilungen der Seminarirectoren haben ihn auch in den Stand gesetzt, von den bestehenden Instituten dieser Art Nachrichten zu geben, die jedem lieb seyn werden, der sich für Theologenbildung interessirt; wir müssen hier auf das Buch verweisen und gehen nur auf das Wesentliche und Praktische der Sache ein.

Der Verfasser unterscheidet richtig eine doppelte Classe von Seminarien: solche, die zur weiteren theologischen und besonders praktischen Ausbildung junger Theologen nach Vollendung der die theoretischen und praktischen Theile der Wissenschaft umfassenden Universitätsstudien dienen, und solche, welche die Universitätsstudien zum Theil an sich gebracht haben und auf diese Weise den Charakter einer theologisch = praktischen Specialschule haben. Von der ersten Art sind die Seminarien zu Wittenberg, Loccum und Hannover, von der andern das zu Herborn. Die Seminarien letzterer Art verwirft der Verfasser geradezu, weil sie die Universitätsstudien und dadurch die Wissenschaftlichkeit beeinträchtigen und keine Vortheile gewähren, die nicht auch auf andere Weise erreicht werden könnten; die andere aber läßt er bedingungsweise gelten, indem er einräumt, ihre Gründung sey je nach den Verhältnissen des Landes und der Kirche, wo sie ins Leben treten, sehr wünschenswerth und, wenn die Errichtung auf die rechte Weise geschieht, in hohem Grade wohlthätig. Das Seminarium, welches für Baden zuerst auf dem Landtage 1831, dann auf der Generalsynode 1834 in Vorschlag gebracht wurde, sollte in der Hauptsache nach dem Vorbilde des Herborner eingerichtet werden, und da man zugleich den Gedanken hatte, es in die kleine Stadt Bretten zu verlegen, die nicht viel anderes für sich hat, als der Geburtsort Melanchthon's zu seyn, und für die

Einrichtung nur etwa 4000 Gulden verwilligt werden konnten, so meint der Verfasser, es würde nur eine dürftige Copie des Herborner Seminarius geworden seyn, und, indem er die Zweckmäßigkeit eines abgesonderten Predigerseminars für Baden überhaupt bestreitet, schlägt er vor, die praktisch-theologischen Studien auf der Universität Heidelberg zu verbessern und sonstige Einrichtungen zu treffen, welche eine Gewähr für die gründliche Bildung der jungen Theologen geben. Wir werden weiterhin darauf zurückkommen und erlauben uns zunächst, unsere eigene Ueberzeugung von der Sache mitzutheilen.

Es muß allerdings ein sehr bestimmter Unterschied gemacht werden zwischen Seminarien, welche die Universitätsstudien ganz oder theilweise ersetzen und solchen, die zwischen der vollendeten, auch schon durch ein tüchtiges Examen bewährten Universitätsbildung und dem praktischen Leben vermitteln sollen. Die ersten, die Ergänzungsanstalten, wollen sich für die protestantische Kirche nicht eignen; wozu bedürfen wir partieller Surrogate für die Universitäten? Freilich ist man neuerdings ganz plötzlich von den verschiedensten Seiten über die Universitäten hergefallen und merkwürdiger Weise gerade in einem Zeitpunkte, wo sie im allgemeinen in schöner Blüthe stehen und ein Gegenstand der lebhaftesten Theilnahme und Nachfeierung des Auslandes sind; aber trotz dieser oft kenntnislosen Angriffe wird sich die Universitätsbildung, vielleicht im Einzelnen geläutert, verbessert und belebt, aber doch im Wesentlichen nicht umgestaltet, noch lange Zeit als die einzige angemessene für die eigentlich gelehrt Stände behaupten; und wenn dennoch ein Theil der bisherigen Universitätsbildung einem andern Institut übergeben werden sollte, so müßte dargethan werden können, daß die Sache am letzten Orte besser betrieben werde; dies mag vielleicht auch partiell der Fall seyn, aber dann liegt es an ganz individuellen Umständen; die wenigen Männer, die sich an Seminarien so sehr auszeich-

nen, könnten ja auch — und sie würden es meist gern annehmen — auf Universitäten verpflanzt werden; im Allgemeinen aber wird wegen des regeren wissenschaftlichen Lebens, wegen der größeren Freiheit und Concurrenz, wegen des Zusammenseyns mit andern bedeutenden Männern und der reicheren Hülfsmittel alles das, was auf das Gebiet wissenschaftlicher Vorträge gehört, auf Universitäten besser, mindestens eben so gut betrieben werden, als an Seminarien. Diese aber haben den Nachtheil, daß sie gar leicht die Wissenschaft bloß dem Practicismus (einer Praxis, die nicht auf dem Grunde einer tüchtigen Wissenschaft ruht) dienen lassen, und so zu einer geistlosen Routine, zum Mechanismus führen. Daß die andere Art von Seminarien, die Vermittelungsanstalten, geradezu Bedürfniß seyen, ist auch nicht zu behaupten; die Universitätssbildung, wenn sie wirklich gut und vollständig ist, kann zureichen, und wenn man sich hier auch nicht auf die größten Prediger unseres deutschen Vaterlandes, die es ohne Seminarien geworden sind, berufen sollte, weil ausgezeichnete Geister sich fast unter allen Bedingungen entwickeln, und weil dadurch, daß unter minder günstigen Umständen sich einzelne treffliche Männer gebildet haben, nur wahrscheinlich wird, daß unter günstigeren Umständen sich deren noch mehrere gebildet haben würden, so kann doch mit Recht dies geltend gemacht werden, daß die Geistlichkeit im Allgemeinen in solchen deutschen Ländern nicht im mindesten zurücksteht, wo sich Seminarien in diesem Sinne nicht finden, wie z. B. in Sachsen und Württemberg, denn auch in diesem Lande hat das theologische Seminarium einen ganz andern Charakter und gehört lediglich der Universität Tübingen an. Aber nützlich und wohlthätig können allerdings solche Uebergangsanstalten werden unter gegebenen Bedingungen. Ist der Staat im Stande, ein solches Institut gehörig auszustatten, bringt man es an die rechte Stelle, besitzt es eine schöne Bibliothek und anders-

weitige Hülfsmittel, ist es vor allen Dingen von tüchtigen Lehrern kräftig und weise, im Geiste christlicher Frömmigkeit, aber auch mit wissenschaftlicher Tüchtigkeit und Freisinnigkeit geleitet, wird es freiwillig, ohne einen gesetzlichen Zwang und nur von solchen jungen Leuten besucht, die sich schon im Examen erprobt haben und durch stitliche und wissenschaftliche Vorzüglichkeit zur Unterstützung empfahlen, wird es also mehr als freie Förderungsanstalt für die Besseren, denn als Zwangs- und Correctionsanstalt für die Schlechteren (die man durch ganz andere Mittel fassen muß) behandelt, so kann es ohne Zweifel trefflich wirken; es wird der Bildung der jungen Theologen mehr Festigkeit und Sicherheit geben und unter der Leitung anerkannt tüchtiger Männer dafür mehr Garantie gewähren, als wenn sie bloß sich selbst oder einem einzelnen meist schon alten und kränklichen, häufig nichts weniger als ausgezeichneten Prediger überlassen sind; es wird durch das Zusammenseyn mit andern jungen Männern wissenschaftlich beleben und vielseitig anregen; es wird manchem strebenden jungen Mann ein schönes, sorgenfreies Asyl darbieten, das er wohl auch zur Vorbereitung auf selbstständige wissenschaftliche Leistungen benutzen kann, es wird in der Stille und Sammlung besonders das innere Leben nähren und stärken und schöne christliche Freundschaften veranlassen, die für das ganze Leben wichtig und fruchtreich werden können. Nur verlangen wir dann von einem solchen Seminarium, daß die Mitglieder nicht zu sehr mit Vorlesungen überhäuft werden; diese sind mehr Sache der Universität; das Seminarium aber soll sich wesentlich von der Universität unterscheiden, sonst sieht man nicht ein, warum es da ist; das Charakteristische des Seminariums aber, als der Vermittelung zwischen Wissenschaft und Leben, ist Selbsttätigkeit, Uebung, Anwendung, Praxis unter der Leitung und nach dem Vorbild ausgezeichneter Männer; Gespräch, Disputationen, Anleitung zur rechten Arbeit

und Thätigkeit sind hier die Hauptſache, Vorlesungen mehr untergeordnetes Supplement. Bedürfte aber etwa die praktische Theologie, wie sie auf der Universität vorgetragen wird, einer Ergänzung oder Verbesserung, so müßte diese auf der Universität ſelbst angebracht werden. Denn wenn irgend etwas, so muß doch eine Universitas ein in ſich fertiger, abgeschloſſener Organismus ſeyn, und keines davon getrennten, außerhalb liegenden Gliedes zur Vollständigung bedürfen.

Es kommt also bei der Entscheidung über die Zweckmäßigkeit eines ſolchen Seminariums Alles auf das Wo und Wie, auf die Bedingungen an, unter denen es ins Leben tritt, und es fragt ſich nun, ob in Baden die Bedingungen ſo ſind, daß die Errichtung zweckmäßig oder nothwendig erscheint? Jeder Verständige muß eingefehen, daß Baden für höhere wissenschaftliche Bildung verhältnißmäßig ſchon sehr viel thut, indem es zwei Universitäten unterhält; man kann also billiger Weise keine zu große Summe für die Errichtung eines besondern theologischen Instituts verlangen. Die vorgeschlagene Summe aber ist jedenfalls zu gering, um etwas Tüchtiges auszuführen; an etwas Mittelmäßiges, Dürftiges aber sollte man gar nicht denken; 4000 Gulden würden kaum hinreichen, um ein tüchtiges Lehrerpersonal herzustellen; die Combination mit den Pfarrstellen des Ortes wäre eine halbe Maafßregel; man müßte tüchtige, bewährte Männer bloß für diese Thätigkeit berufen; diese, da ſie keine Honorare erhielten, müßten doch aber mindestens der Director 2000, ein zweiter Lehrer 1500 und ein dritter 1000 Gulden Besoldung empfangen, damit wäre die Summe verbraucht; wo sollten nun Bibliothek und Locale, wo sollten Stipendien und besondere Ausgaben herkommen? Schon hieran muß die Sache scheitern. Auch die Wahl des Ortes ist nicht so leicht. Die Stadt müßte, wo möglich, ziemlich in der Mitte des Landes liegen; außer den

Universitätsorten bietet ohne Zweifel Carlsruhe die meisten Bildungsmittel dar; aber als Residenz, als Sitz der Behörden hat es auch wieder manches gegen sich, denn bei dem besten Willen der Vorgesetzten würde doch gar zu leicht etwas Falsches in die Stellung der jungen Theologen gesogen sie kommen; Mannheim liegt an einem Gränzpunkte des Landes und hat auch sonst manches wider sich; Rastadt und Constanz sind fast ganz katholisch; was bleibt nun übrig? Einige kleine Landstädte; man hat Bretten vorgeschlagen, als den Geburtsort unseres großen Landsmannes Melanchthon, und ihm zu Ehren ein Melanchthonianum stiften wollen. Der Gedanke hat im ersten Augenblicke für den Verehrer Melanchthon's etwas Anziehendes und ich will nicht leugnen, daß er mir in diesem Sinn anfänglich sehr gefiel. Aber genau erwogen ist es mehr ein romantischer als ein vernünftiger und praktischer, mehr ein jugendlicher als ein männlichreifer Gedanke und man muß sich wundern, wie die sonst so besonnene Generalsynode sich derselben hingeben konnte. Respect vor der Poesie, wo sie hin gehört, aber hierher gehört sie nicht. Unserm Melanchthon zu Ehren muß man entweder gar nichts thun, oder etwas Rechtes; am wenigsten hätte man daran denken dürfen, durch ein Institut, das den Namen des Praeceptor Germaniae tragen sollte, die ohnedies so kurzen Universitätsstudien noch mehr abzukürzen. In Bretten konnte nichts Bedeutendes werden; es hat fast nichts für sich, als daß Melanchthon da geboren ist; dieses bloße passive Da geboren seyn ist aber am Ende eine ziemlich kahle Erinnerung, die sich bald abnußt. Hier zu Lande würde niemand daran gedacht haben, in Eisleben, was noch bedeutend größer ist als Bretten — es hat 6600 Einwohner und ein Gymnasium, auch viele Angestellte, besonders vom Bergbau — blos deshalb ein Seminar zu errichten, weil es Luther's Geburtsstadt ist. Mit Wittenberg hat es eine andere Bewandtniß; in dieser Stadt stand

nicht bloss die Wiege eines Reformators, sie war vielmehr die Wiege der Reformation; da sind große, reiche, vielseitige Erinnerungen an hundert Orten, da ist eine wissenschaftliche Ueberlieferung von der Reformation her, da war eine Universität, die ersezt werden sollte, eine bedeutende theologische Bibliothek mit alterthümlichen Seltenheiten, da sind Kirchen, wo die Reformatoren gepredigt haben und begraben sind, da ist ein Gymnasium und auch sonst unter 4700 Einwohnern eine nicht ganz geringe Zahl gebildeter Männer und Familien, überhaupt ein geistiger und litterarischer Verkehr. In Bretten müste alles wie bei der Weltenschöpfung angefangen werden; es ist eine kleine Stadt von 2600 Einwohnern, ohne Gymnasium, ohne Buchhandlung, ohne Bibliothek, ohne irgend ein höheres Bildungsmittel, geistig genommen ganz entblößt, wie irgend ein Gewerb und Ackerbau treibendes Landstädtchen; gesunde Landluft hätten die jungen Theologen allerdings gehabt, aber die können sie künftig noch genug genießen; sie brauchen vielmehr eine wissenschaftliche Atmosphäre, aus der sie nur zu frühe herausgerissen werden. Indes der Gedanke mit Bretten ist wohl schon ganz aufgegeben und es mag daher nicht Noth thun, noch dagegen zu polemisiren.

Wenn nun aber doch das Bedürfniß nach einer Verbesserung der Predigerbildung gefühlt wird, was ist zu thun? Das nächste und natürlichste ist allerdings, den Blick auf die Universität Heidelberg zu richten und zu sehen, ob hier die praktischen Institute zweckmäßiger eingerichtet oder erweitert werden können. Nach Heidelberg müssen ja die evangelischen Theologen, die im Inlande studiren wollen, ohnedies, hier ist die unvergleichliche Natur, hier sind die anderweitigen reichen Bildungsmittel, hier ist, selbst wenn wir auf die Erinnerung an Melanchthon sehn wollen, mehr, denn hier hat er doch etwas gethan, nämlich studirt und im 14ten Jahre Magister werden wollen. Hier ist

überhaupt eine wissenschaftliche und theologische Tradition, die nie ohne Bedeutung ist. Bei den geringen Mitteln, die verwendet werden können, möchte es das einzige vernünftige seyn, hier alles zu concentriren, um durch Zusammenwirken aller Kräfte etwas möglichst Vollkommenes zu leisten. Es ist nicht meines Ortes anzudeuten, was hier geschehen könnte; die theologische Facultät in Heidelberg hat Männer, die wissenschaftlich und praktisch so erprobt und anerkannt sind, daß es unanständig wäre, wenn ein Jüngerer, der sie dankbar ehrt, ihnen mit seinen Vorschlägen vorgreifen wollte. Sie werden nicht ermangeln, wenn es sich um Anwendung der verwilligten Fonds handelt, der Regierung geeignete Vorschläge zu machen. Mir sey es hier nur noch vergönnt, einige allgemeine Bemerkungen hinzu zu fügen.

Wenn in Baden Mängel in der Theologen-Bildung gefühlt werden, so sind dieselben gewiß nicht bloß im Praktischen zu suchen; sie mögen hier besonders stark hervortreten, aber die Ursachen liegen tiefer und sind weiter verbreitet, auch über den Zustand der Wissenschaft, der Kirche, des öffentlichen Lebens überhaupt. Von der Wissenschaft zu handeln, würde hier zu weit führen; es ist klar, daß sie in ihrem jetzigen Zustande, so viel Vorteile sie auch sonst besitzen mag, noch nicht im rechten Verhältnisse zur kirchlichen Gemeinschaft steht; dies gilt aber nicht von einem einzelnen Lande, sondern von unserer gesammten Kirche, und wie es nicht die Schuld des Einzelnen ist, so kann es auch nicht auf eine isolirte Weise, sondern nur durch eine größere Umgestaltung des theologischen und kirchlichen Lebens überhaupt geändert werden; für Baden speziell ist nur zu bemerken, daß die Studienzeit des Theologen viel zu sparsam abgemessen ist, wenn gesetzlich nur dritthalb Jahre dafür bestimmt sind. In älterer Zeit pflegte man wohl fünf Jahre als regelmäßige Studienperiode anzunehmen: was kann man nun für einen vernünftigen

Grund haben, während die Wissenschaft mit jedem Jahre wächst und selbst neue Disciplinen in deren Organismus eintreten, die Gränzen so viel enger zu stecken? Unter drei Jahren sollte niemand zur Prüfung zugelassen werden, und selbst dieses kaum. Eine Hauptaufgabe wäre aber, tüchtige, hoffnungsvolle Jünglinge aus besser gebildeten und höher stehenden Familien für das Studium der Theologie zu gewinneu. Ich weiß, auch der Geringste und Armeiste kann sich, wenn er mit reichen Gaben ein tüchtiges Streben verbindet, die höchste und preiswürdigste Bildung erwerben, aber im Durchschnitte wird doch, wer im Schooße einer würdigen, im wahren Sinne gebildeten Familie und unter günstigen Umständen aufgewachsen ist, eine für das Höhere empfänglichere Gesinnung mitbringen, und diese ist und bleibt die wahre Grundlage des theologischen Studiums. Nun herrscht aber immer noch, besonders unter den höheren Ständen, ein trauriges Vorurtheil gegen das Studium der Theologie; man hält es für etwas Geringes, minder Ehrenvolles, man denkt: dazu sey jeder gut genug, dem Talentvollen, Reichen und Vornehmen aber gebühre eine glänzendere Laufbahn. Dieses Vorurtheil muß praktisch zerstört werden, wenn die Kirche wieder mehr tüchtige, ausgezeichnete Kräfte gewinnen soll, und dazu müssen wohlwollende Regierungen selbst die Hand bieten. Sie müssen es klar, unzweideutig und tatsächlich an den Tag legen, daß sie den geistlichen Stand in seiner ganzen Bedeutung anerkennen und ehren, daß ihnen Kirche und christliche Volksbildung große, hochwichtige Gegenstände sind. Hat der geistliche Stand eine würdigere Stellung im öffentlichen Leben, so werden sich auch mehr talentvolle und sonst wohl ausgestattete Jünglinge derselben widmen, und das höhere Selbstbewußtseyn des Standes, das sich mit der Demuth des Einzelnen gar wohl verträgt, ja dieser erst die rechte Grundlage gibt, wird wohlthätig auf alle wirken. Dann sollte man es aber auch

mit der Zulassung zum Kirchendienste noch ernster und strenger nehmen. Der Kirche gehören edle und reine Kräfte, die sich ihr aus freier Liebe und mit Begeisterung widmen. Wer Theologie studiren will, der werde schon auf der Schule, besonders aber auf der Universität von sittlicher Seite beachtet, und dem Nohen, der es nicht selbst erkennt, werde es eben so entschieden fühlbar gemacht, daß er dieses Studiums unwürdig ist, als sich der Lüchtigere und Reinere von seinen Lehrern und Vorgesetzten in seiner Laufbahn gefördert sehe. Wir verlangen nicht engherzige Besauffsichtigung, die Heuchelei erzeugen könnte, aber es läßt sich hierin bei gutem Willen und Ernst ohne Beeinträchtigung der natürlichen Freiheit vieles thun, namentlich wo die Zahl der Theologie Studirenden nicht so groß ist. So dann ist, was von wohlmeinenden höheren Behörden gewiß auch nicht verkannt wird, auf eine achtunggebietende theologische Prüfung zu sehen, die freilich nicht übertrieben strenge, aber noch weniger zu nachsichtig seyn darf, und dem Stande der Wissenschaft wie dem Bedürfnisse der Kirche möglichst entsprechen muß. Das Examen bewirkt zunächst zwar nur einen äußerlichen Fleiß, es fördert das Lernen, aber dieser ist bei mittelmäßigen Leuten schon viel werth, und gar mancher wird vom äußern Fleisse zum inneren, vom Lernen zum lebendigen Studium geführt. An die Stelle des einzigen Examens, welches die jungen Theologen in Baden zu bestehen haben, wären nach meinem Dafürhalten zwei zu setzen, deren eines, mehr wissenschaftlicher Art, entweder bei der theologischen Facultät in Heidelberg, oder doch unter abwechselnder Theilnahme ihrer Mitglieder, das andere, mehr praktische, nach einem gewissen Zwischenraume bei der obersten kirchlichen Behörde gemacht werden könnte. Bei dem Examen ist es dann aber auch wichtig, daß es bestimmte Resultate und Folgen habe. Es genügt nicht, die bestandenen Examinanden summarisch anzunehmen und unter sich zu lociren, denn so kann es geschehen, daß einer,

der nur unter lauter schlecht Bestandenen der mindest schlechte war, einen falschen Schein der Ehre gewinnt, indem er den ersten Platz bekommt, ein anderer dagegen, der unter lauter Wohlbestandenen als der mindest gute die Reihe schließt, in ein falsches Licht der Unwürdigkeit gestellt wird. Vielmehr müssen bestimmte Ensuren oder Clasen festgestellt werden, wie für den ganzen Bestand der Prüfung, so für die einzelnen Disciplinen, und die Examinianden sind sogleich nach vollendetem Examen mit dem Erfolge bekannt zu machen und auf das hinzuweisen, was ihnen noch besonders mangelt. Dies macht einen ganz andern Eindruck, als wenn sie nach Wochen erst ein allgemeines, vages Resultat schriftlich zugeschickt bekommen. Die Haupterfolge des Examens aber müßten sofort im Leben selbst hervortreten. Es muß, wenn das Examen eine eigentliche Bedeutung haben soll, ein wirklicher fühlbarer Unterschied zwischen den Ausgezeichneten, Guten, Minderguten und Dürftigen gemacht werden. Zeichnet sich ein junger Mann sittlich und wissenschaftlich wahrhaft aus, so erfahre er auch eine liebevolle und fördernde Theilnahme; solche Jünglinge eignen sich zur Unterstützung von Seiten des Staates und der Kirche, sey es, um in einem Seminarium oder auf der Universität ihre Studien fortzusetzen, oder sich auf einer wissenschaftlichen Reise, von deren Erfolg sie dann ihrer Zeit den Behörden Rechenschaft zu geben haben, mehr praktisch und lebendig fortzubilden. Die minder Ausgezeichneten und selbst die dürfstig Bestandenen dürfen indeß der Fürsorge und Aufmerksamkeit der geistlichen Vorgesetzten auch nicht entgehen. Sie werden ihre Zeit mehr auf Vicariaten zubringen, aber auch hierbei kann viel geschehen, um sie wissenschaftlich und praktisch zu fördern. Es können einzelne, durch wissenschaftliche und praktische Tüchtigkeit hervorragende Prediger bezeichnet und wohl auch besonders remunerirt werden, welche die Pflicht hätten, mit den jüngeren Theologen ihrer Gegend

in ein näheres Verhältniß zu treten, anregend auf sie zu wirken und sie auf angemessene Art zu beaufsichtigen. Endlich ist es hochwichtig, daß die Prüfung und die ganze wahrgenommene Haltung eines jungen Theologen von entscheidendem Einfluß auf seine Anstellung und Beförderung sey. Nicht bloß die Anciennität, noch weniger der ökonomische Gesichtspunct, sondern die wissenschaftliche und religiössittliche Tüchtigkeit, so wie die eigenthümliche Brauchbarkeit für diese oder jene Gemeinde sollten hier allein das bestimmende Moment abgeben. Indesß der Wünsche und Vorschläge mögen hier genug ausgesprochen seyn; manche unter denselben sind schon als zweckmäßig anerkannt, andere können es noch werden; dabei dürfen wir es uns aber auch nicht verbergen, daß es mit bloßen Grundsätzen und Regeln, auch wenn sie vortrefflich sind und volle Geltung gewinnen, nicht allein gethan ist. Es kommt bei allen diesen Dingen darauf an, die rechten Männer zu finden; es ist ein Grundfehler unserer Zeit, zu glauben, daß man alles mit Vorschriften und Institutionen zwingen könne; natürlich sind gute Einrichtungen besser, als schlechte; aber Personen, Menschen, Geister — das ist die Hauptache, das sind die rechten Lebensprincipien; der rechte Mann auf der rechten Stelle wird auch ohne Vorschrift eine frische, liebliche Schöpfung um sich hervorrufen, während die beste Vorschrift ohne die rechte Persönlichkeit nichts vermag. Dies ist, wie ich wohl kaum zu bemerken brauche, nicht gesagt, um auf irgend einen Mangel hinzudeuten, sondern nur, um auch diesen, wie mir scheint, allerwichtigsten Punct, nicht unberührt zu lassen.

So viel drängte es mich, aus Theilnahme an der Sache und an dem alten theuern Vaterlande über diesen Gegenstand hier mitzutheilen. Ohne Sorge, ob mein Rath begehrт worden und besonderer Beachtung werth gefunden werden möchte, habe ich einfach das Recht des

Schriftstellers benutzt, ihn wenigstens auszusprechen; doch hege ich auch die Hoffnung, daß, was aus treuer Gesinnung gekommen ist, nicht fruchtlos bleiben, sondern eine gute Stelle finden werde. Ich kann von dem Glauben nicht lassen, daß, wenn die gegebenen Andeutungen eine weise Anwendung fänden, manches in der vaterländischen Kirche besser werden würde. — Mit Vergnügen sehe ich mich hierin auch mit dem Verfasser der angezeigten Schrift einverstanden; er hat Mehreres, was hier nur kurz berührt ist, weiter ausgeführt und im Einzelnen begründet. Jeder Leser, der am Wohle der Kirche Theil nimmt, wird seine Vorschläge mit Interesse lesen. Ueber die Schrift selbst sey mir nur noch ein Wort vergönnt. Ich habe sie bei allem Bisherigen berücksichtigt, aber in bester Meinung und Absicht nichts oder wenig zu ihrem Lobe, und eben so wenig etwas zum Tadel gesagt: zum Lobe nicht, weil der Verfasser mein vielseitiger Zuhörer und Freund ist; zum Tadel nicht, weil es unbillig wäre, zu tadeln, wo das Lob absichtlich vermieden wird. Der Verfasser hat aber sonst mit seiner Arbeit so viel Anerkennung gefunden, und zwar an so erhabenen Orten der „wissenschaftlichen“ Kritik, daß er meines Lobes nicht bedürfen möchte.

E. Ullmann.

U e b e r f i g t.



U e b e r s i c h t
der alttestamentlich=orientalischen Literatur Deutschlands
von Michaelis 1830 bis Michaelis 1835
von
F. W. C. U m b r e i t.

Wir haben fünf Jahre verstreichen lassen, ehe wir die angefangenen Uebersichten über die zur alttestamentlich=orientalischen Literatur gehörigen Werke fortzusetzen unternehmen wollten. Schon nach dem Abschlusse eines so kurzen Zeitlaufes treten die hervorstechenden Tendenzen derjenigen Schriften, die in der vielfach gemischten Fluth unbestimmt verschwimmender Erscheinungen ein entschiedenes Gepräge aufweisen, in deutlicher entwickelten Zügen vor's Auge, und der zerstreute Blick des Beobachters sammelt sich in ruhiger Prüfung an sicher gegebenen, festen Punkten. Daher werden wir dieses Mal die früher eingeschlagene Weise, alle Schriften in vollständiger Reihe vereinzelt nach einander aufzuführen, verlassen, und dafür, nach einer wissenschaftlich zusammenfassenden Ueberschauung des in seinen bedeutendsten Gliedern zusammengehaltenen Ganzen, dem Leser ein Charakterbild der gegenwärtigen alttestamentlich=orientalischen Literatur zu entwerfen suchen.

Wenn es in diesen Blättern von einer beachtungswerten Stimme a) kürzlich beklagt worden ist, daß auf

a) Hirzel in der Uebersicht der theologischen Literatur in der Schweiz Jahrg. 1835. S. 4. S. 1032.

dem Gebiete der alttestamentlichen Literatur nicht derselbe reiche Produktionstrieb gefunden werde, wie auf dem des Neuen Testaments, so finden wir zu dieser Klage zwar, nach einer äußerlichen Betrachtung, hinlänglichen Grund, von einem theologisch-wissenschaftlichen Gesichtspunkte aber erscheint sie uns nichts weniger als gerecht; ja, indem wir den Ursachen jener Erscheinung nachspüren, zeigt sich uns eben der gegenwärtige Zustand der alttestamentlichen Literatur in seinem eigenthümlichsten und erfreulichsten Lichte.

Wir dürfen uns wohl mit Zuversicht sagen, daß, so betrübt auch manche Erscheinungen draußen immerhin seyn mögen, so furchtbar dort der Fürst dieser Welt sein gottloses Wesen in den frechsten und verruchtesten Schriften jetzt treibt, innerhalb unserer Kirche selbst der Glaube wieder lebendig geworden. In die theologische Wissenschaft ist ein neues Leben gekommen, insonderheit von dem Manne entzündet, dem unser Freund Lücke in dieser Zeitschrift ein unvergängliches Denkmal gesetzt, das hoch und frei den Namen des Seligen über alle Verdunkelungen einseitiger und liebloser Parteisucht bis auf die fernsten Zeiten in ungetrübtem Glanze emportragen wird. Es ist daher wohl erklärbar, daß bei dieser vorherrschenden Richtung der theologischen Kräfte auf das Höchste, was Noth thut, den Glauben an die Erlösung durch Christum, wie es vor allem Schleiermacher als festen Kern seiner Lehre da hingestellt, das Neue Testament mehr die wissenschaftliche Thätigkeit in Anspruch genommen, als das Alte, ohne daß wir äußerlich dabei besonders hervorheben möchten, daß jener einflußreichste Gottesgelehrte unsers Jahrhunderts das Alte Testament zu sehr in Schatten gestellt, worüber wir uns schon früher ausführlich erklärt haben a). Wir sehen namentlich in dem besonderen Eifer, mit dem man in unseren Tagen das exegesisch-dogmatische Verständniß der

a) Vergl. Stud. und Krit. Jahrg. 1830. S. 1.

Paulinischen Briefe zu fördern sich's angelegen seyn läßt, das erfreulichste Zeichen, mit welchem besonnenen Ernst der theologische Geist der Zeit eine biblisch-wissenschaftliche Glaubenslehre endlich zu Stande zu bringen sucht; und betrachtet man die rasch sich drängenden Commentare etwas genauer, so legen auch die unbedeutendsten darunter das unwiderlegliche Zeugniß ab, wie jene Periode als eine vorübergegangene zu betrachten sey, in welcher das philosophische Interesse bei der Auslegung das theologische völlig niedergedrückt hatte und man den eregetischen Schriften auf den ersten Blick ansehen konnte, daß es ihren Verfassern am Ende ihres Lebens mehr auf eine nagelfeste Grammatik, als auf eine dem Glauben wie dem Wissen genügende Dogmatik ankomme.

Die Auslegung des Alten Testaments ist von diesem allgemeinen Wehen eines frisch bewegten theologischen Geistes nicht unberührt geblieben. Die Zeit ist vorüber, wo man von dem alttestamentlichen Eregeten eine so völlige Entäusserung seines christlich-religiösen Bewußtseyns verlangte, daß man ihm eher die kühnste Novitätssucht und die größte hermeneutische Abgeschmacktheit, als irgend eine leise Erinnerung an die dogmatischen und symbolischen Grundsätze seiner Kirche verzieh. Als Ref., von innerem Drange getrieben, von Eichhorn persönlich angeregt, sich der Erklärung des Alten Testaments selbstthätig zu wandte, fand er in der neuesten, dahin einschlagenden Literatur nur wenig Befriedigung; und an die Zeitgenossen ist man doch immer zunächst gewiesen. Es ward mehr für die Kritik, als für ein linguistisch-scharfes und geistig-tiefes Verständniß der alttestamentlichen Schriften geleistet. Der Geist der hebräischen Poesie, wie ihn ein Herder gefühlt und gewiesen, war wenig zu spüren. Des berühmten und unvergesslichen Lehrers in Göttingen mündlich-lebendige Vorträge und literarische Werke verkündeten ohne Zweifel orientalische Weihe, und waren hinreichend durch

den hohen Flug einer glänzenden Phantasie; sie haben ohne Widerrede auf Vieles eine unabwehrbare Wirkung hervorgebracht. Ihre Erscheinung drängte sich dem Ref. aus der unmittelbarsten Umgebung als die bedeutendste auf. Aber bei aller reinen und warmen Verehrung für den väterlichen Freund entging ihm nicht, da er schon aus dem Prediger Salomo die Eitelkeit aller menschlichen Werke erkannt, die Willkür seiner Erklärungen und der Mangel an biblischem Tieffinn. Rosenmüller's vielgebrauchte Scholien leiteten ihn durch traditionelle Belehrung zur Prüfung anderer Ausleger, die Eichhorn nach seiner Art gänzlich zu ignoriren pflegte, auf kürzestem Wege hin, was er immer mit Dank gegen den bescheidenen Gelehrten erkennen wird; aber begeistern konnten sie ihn in ihrer außerordentlichen Trockenheit freilich nicht ^{a)}. Nach einem vielgepriesenen Buche der Anti-Eichhornischen Schule griff er wie nach verbotener Waare mit großer Begierde; er meint den Vater'schen Commentar über die fünf Bücher Moses. Aber wie fand er sich in seinen Erwartungen bitter getäuscht! Es war ihm, als müßte er selbst mit Israel vierzig Jahre durch die Wüste ziehen, ohne Manna des Himmels zu schmecken und die Stimme Gottes zu hören. Längst schon hatte er sich dem Nachfolger Vater's auf dem Gebiete der hebräischen Grammatik als Führer vertraut, und er ist sich des wohlthuenden Eindrucks noch lebhaft bewußt, den die lichtvolle und wohlgeordnete Darstellung der Sprachlehre von Gesenius auf ihn hervorbrachte, als er die Erlernung des Hebräischen aus der Vater'schen beginnend, von der Schwierigkeit und Verwirrung

^{a)} Die Rosenmüller'schen Scholien sind schon früher in dieser Zeitschrift bei einzelnen Theilen charakterisiert worden. Wir erwähnen daher nur, daß unter den Fortsetzungen, deren Erscheinung in die letzten fünf Jahre fällt, der 8. Band, welcher die Salomonischen Schriften, und der 11. Bd., welcher den Josua erklärt, besonders in Betracht kommen.

renheit derselben genugsam gepeinigt, zu der neuen sich wandte. Auch den „neuen Simonis“ vertauschte er früh mit dem viel Aufsehen erregenden hebräisch-deutschen Handwörterbuche, und während er Eichhorn hörte, las er Gesenius. Aber einen lebendigen exegetischen Einfluß konnte der Hallesehe Meister hebräischer Sprache nicht auf ihn üben, da er damals erst auf dem grammatischen und lexikalischen Gebiete sich hervorgethan, und der wichtige Commentar über Jesaja noch nicht erschienen war. Desto erregender für die eigentlich hermeneutische Operation trat ihm der Wette's Commentar über die Psalmen entgegen. Der einfache und schlichte Sinn, die ruhige Klarheit, der gesunde Takt zogen ihn in einem hohen Grade an, und er ist der Einwirkung dieses erprobten Werkes in der Form der exegetischen Kunst nicht wenig schuldig geworden, wiewol er sich mit ihm in der begeistersten Erfassung und Hochstellung der heiligen Poesie immer in einem gewissen Widerstreite wußte. Was er aber auch in den gepriesensten und vorzüglichsten Arbeiten über das A. T. immer vermißte, war jener eigenthümliche orientalische Duft, der das Herder'sche Wort so bezaubernd umzieht, wenn es das Morgenland berührt, und jener geheimnißvolle Grundton religiöser Erregung, der auch seinen freiesten Ausßerungen und kühnsten Erklärungen die biblische Weihe gibt. In den v. Hammer'schen Werken ward ihm der neue Orient in seiner vollen Gluth und Lebensfrische aufgethan, und warf ein erhellendes Licht auf das von ihm erwählte Paradies des A. T. zurück. Wie begeisternd dieser außerordentliche Mann, der, wie kein anderer, daß wir nicht sagen, den Geist des Morgenlandes begriffen, sondern vielmehr in ihm lebet, webet und ist, durch Schriften und unmittelbaren Verkehr auf ihn eingewirkt, davon hat seine Erklärung des hohen Liedes lebendiges Zeugniß gegeben. Aber es mußte in dieser Behandlungswise jener alttestamentlichen Schrift noch ein andes

res Element als das orientalische, das allerdings am stärksten hervortrat, verborgen liegen: denn, ob schon der Verf. die typische Deutung entschieden verworfen, so fühlte doch aus seiner buchstäblichen Auslegung Eichhorn's richtiger und seiner Tact noch ein etwas heraus, das ihn zu der merkwürdigen Neuherung in den Göttinger gelehrt Anzeigungen veranlaßte, als ob es dem Verf. mit seiner Erklärung des hohen Liedes nicht Ernst gewesen, sondern er „nur eine Satyre auf die Modekrankheit der Zeit,” den Mysticismus, zu schreiben beabsichtigt habe. So wenig wußte sich der verehrte und vielbewunderte Mann in die neue Epoche zu finden, welche Schleiermacher's geisterschütternder Genius bereits eingeführt, und die auf dem Gebiete der Eregese in Kücke's Hermeneutik und Auslegung des Evangeliums Johannes die rationalistische Schule am meisten empörte. Im Bereiche der alttestamentlichen Literatur war von dieser neuen Gestaltung der Theologie fast nichts noch zu merken, und Ref. erinnert sich noch gar wohl, mit welchem entgegenstrebenden Sinn er zu kämpfen hatte, als er in einem ungünstigen Klima es wagte, messianische Weissagungen zu lehren, und Welch' ein Befremden es erregte, als er seine Ueberzeugung gar drucken ließ, daß die Propheten den christlichen Messias vorhergesagt. Seltsam genug, wie der sich vorzugsweise historisch nennende Rationalismus den Zusammenhang des Neuen Testaments mit dem Alten in so gänzlicher Inconsequenz verkennen konnte, daß er es als abgethan ansah, die Propheten verkündigten nur einen irdisch-weltlichen König, während er Jesus Christus, nach seiner ganzen Erscheinung natürlich-geschichtlich erklärt, die Idee eines himmlischen Messias erfinden ließ.

Der wohlwollende Leser wird ohne besonderes Erinnern schon einsehen, warum Ref. seine eigene alttestamentlich-theologische Bildungsgeschichte hier vorzuführen sich gedrungen gefühlt: um nach sicherer Selbsterfahrung in

lebendiger Veranschaulichung den Unterschied jüziger Zeit von der noch vor einem Decennium recht fühlbar zu machen.

„Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen“ ist vorzügliches Thema der neuesten theologischen Forschung geworden, und in dem Quinquennium, auf das wir zurücksehen, ist unter jenem Titel ein starkes Buch von dem Verfasser „der Hebräerin am Pultisch“ erschienen a). Wer nach dem bloßen Titel des Buchs sich von demselben eine Vorstellung bildet, der ahndet wohl nicht, daß es acht-hundert und vierzig Seiten in gr. 8. umfaßt. Man sollte bei der Kritik eines Werkes Titel und Vorrede nicht zu gering anschlagen, da sie nicht selten das kürzeste Zeugniß ablegen, ob der Verf. einen klaren Begriff von Wesen, Werth und Bestimmung der Schrift sich geschaffen. Wir zweifeln gar sehr, ob unser Verfasser den Titel seines Werkes mit Vorbedacht gewählt habe, oder möchten vielmehr die Frage aufwerfen: ob er ihn vor Anfang oder nach Abschluß des Buches so festgestellt? — Wenn gleich der Verf. hervorhebt, daß er die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen aus rein-biblischem Standpunkte zu entwickeln sich zur Aufgabe gesetzt, so ist diese in dem Werke keinesweges gelöst. Denn das kann man doch nicht Entwicklung nennen, wenn Herr Consistorialrath Hartmann in Versicherung an Versicherung reiht, daß jene Verbindung von Christus und den Aposteln gelehrt, von ihm und anderen Theologen geglaubt werde, sondern er hätte das Wie des Zusammenhangs zwischen beiden Testamenten in seiner eigentlichen Bestimmtheit und inneren Wahrheit nachzuweisen sich bemühen sollen. Freilich hat Chris-

a) Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen aus rein biblischem Standpunkte entwickelt von Anton Theodor Hartmann, Großherzogl. Mecklenb. Consistorialrath, Doktor u. ordentlicher Professor der Theologie zu Rostock ic. Hamburg, bei Gr. Perthes 1881.

stus gesagt: „ich bin gekommen, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen,” welchen Ausspruch unser Verf. an die Spitze seines Buches gestellt, aber wie ist er gekommen, und wie hat er das Gesetz und die Propheten erfüllt? Der Verf. hat offenbar die äußere Seite der Verbindung zwischen Judenthum und Christenthum vorzugsweise in Betracht gezogen, und in dieser Beziehung müssen wir es rühmend anerkennen, daß er das große Gerüste, welches beide Welten mit einander zusammenhält, mit vielem und dankenswerthem Fleiße aufgebauet, und so ein Werk geliefert, das durch eine überreich ausgeschüttete Belesenheit in seltenen älteren Werken über Jüdische Alterthümer dem gelehrten Theologen sich sehr nützlich macht, ein Seitenstück zu der Biographie von Olaus Gerhard Tychsen. Wie stechen aber diese breiten und unbestimmten Ausführungen des Hartmann'schen Werkes gegen die gedrängten und den schwierigen Gegenstand in seinem Mittelpunkte scharf erfassenden Erörterungen ab, mit welchen kürzlich Bleek unsre Zeitschrift bereichert hat! *) Wenn wir auch dem gründlichen Verf. nicht in allen einzelnen Punkten, was namentlich die Erklärung des 2ten Psalms betrifft, bestimmen können, so müssen wir doch, und mit uns Alle, welche seine Bemerkungen vorurtheilsfrei lesen, eingestehen, daß er mit einer unverkennbaren Sicherheit den kritischen Knoten getroffen und mit seinem Geschick im Ganzen gelöst habe. Die durchgreifend-wichtige Unterscheidung des Glaubens und der Erkenntniß in den neutestamentlichen Schriftstellern, wie sie zuerst Schleiermacher zur Anerkennung gebracht, hat mit Recht der Verf. auch in ihrer exegetischen Betrachtung des Alten Testaments angewandt, und wo der Thatbestand dafür so laut wie im Hebräerbriebe spricht, da sollte sich dagegen die christologische Theorie nicht länger mehr sträuben. Unser Freund hat ohne

*) Vgl. Stud. u. Krit. Jahrg. 1835. H. 2. S. 441. u. ff.

Zweifel feste Grundlinien zu dem bis jetzt noch gar sehr im Argen liegenden System über den Zusammenhang des A. und N. T. gezogen. Vor allem thut es aber Noth, die Verhandlungen hier praktisch zu führen, und die einzelnen hierher gehörigen Stellen mit unbefangener Wahrheitsliebe ergetisch zu beleuchten. Ref. hat in diesem Sinne Beiträge zur Christologie mitgetheilt, aus denen der unparteiische Beurtheiler ersehen wird, wie in unzweideutigen Stellen des A. T. der christliche Messias, und nicht ein unbestimmter weltlicher König vorausgesagt werde. So sicher er aber Jes. 9. u. 11. und sonst noch wirkliche Weissagungen erkennt, und sich selbst müste untreu werden, wollte er anders urtheilen, so vermag er doch an anderen Orten keine zu finden, wo ehrenwerthe Mitarbeiter auf gleichem Felde sie wahrnehmen, z. B. im 45sten Psalm oder im hohen Liede, dessen sogenannte sinnliche Erklärung er auch jetzt noch nicht aufgibt. „Der Glaube ist kein Ding, das man den Menschen zu Gefallen einrichten kann. Und wenn Glaube etwas lebendiges seyn soll, um selig zu machen, so kann er nicht Gegenstände haben, die der lebendigen Aneignung nicht fähig sind.“ So schrieb ihm in gewisser Beziehung kürzlich ein Freund, dessen Rechtgläubigkeit und systematisch-theologischer Ließsin gleichmässig anerkannt sind. Ref. muß in diesem Stücke der alttestamentlichen Auslegung dasselbe Gericht der Inconsequenz und Unentschiedenheit über sich ergehen lassen, welches Lücke als Exeget des N. T. erfahren, und überhaupt die Richtung getroffen, aus welcher unsere Zeitschrift, die aber in ihrer Berechtigung an meinem theuren Mitherausgeber kürzlich einen eben so wahrhaften als geschickten Bertheidiger gefunden, hervorgegangen. Indessen berühren diese Verschiedenheiten der Ansicht den Kern der Ueber-einstimmung in der Hauptsache nicht: daß das geistige Bild, welches uns die Evangelisten im N. T. von dem Messias in der Erfüllung gegeben, von den Propheten des A. T.

in den bestimmtesten Jügen vorausgezeichnet worden. Herr D. Hengstenberg, dem das Verdienst nicht abgesprochen werden kann, den hochwichtigen Gegenstand, welcher noch vor zehn Jahren von den meisten Theologen wie abgethan betrachtet worden, in großen Massen wieder vor die Ansichtung geführt und mit gründlichem Ernste behandelt zu haben, ist dem Ref. jetzt näher gerückt, wie die eigene Aussage desselben in der Vorrede zum 3ten Theile der Christologie ^{a)} zu erkennen gibt: „Manche einzelne Behauptung des ersten Bandes ist in den folgenden, oft stillschweigend, berichtigt worden. Doch geht die Differenz über Einzelheiten und über das ganze niedere Gebiet des Sprachlichen hinaus. Sie äußert sich in der ganzen Grundsansicht von dem Wesen der Weissagung, über das der Vs., der sich mehr und mehr in die Propheten hineinlebte, erst später größere Klarheit erhalten hat. Grade in Bezug auf diese wichtigste Differenz aber wird es dem Kun digen leicht werden, die frühere Darstellung aus der späteren zu ergänzen.“ Dieses Bekenntniß macht dem Verf. Ehre und zeugt von seinem redlichen Weiterstreben, wie denn seinen gelehrten Studien auch dieseljenigen, welche mit ihm im dogmatischen Systeme nicht einig, bei Gelegenheit seiner Abhandlung über Tyrus müßten Gerechtigkeit widerfahren lassen ^{b)}, obschon er den Beweis, daß die Weissagung des Jes. Kap. 23. ihre Erfüllung gefunden habe, zwar mit Kunst, aber nicht mit überzeugender Kraft geführt hat, wenn er vor allem gegen den klaren Sinn der Worte V. 1. 13. 14., welche von einer gänzlichen Zerstörung der Stadt handeln, dieselbe durch Nebukadnezar nur erobern läßt. Solche und andere Schwächen der Beweis-

^{a)} Dieser 3te und letzte Theil der Christologie erschien 1835, Berlin, bei E. Oehmigke.

^{b)} De rebus Tyriorum commentatio academica. Berolini, summis Lud. Oehmigke, 1832.

führung hat Hitzig mit Schärfe in seinem Commentar S. 273. u. ff. nachgewiesen, zu dessen gelungensten Partieen dergleichen historisch-kritische Untersuchungen gehören, was Ref. auf eines verehrten Mitarbeiters Wunsch mit Vergnügen nachträglich bezeugt, obgleich dieses besondere Lob in dem allgemeinen, daß das Buch ein Meisterstück genannt zu werden verdiene, schon mitenthalten war, und es doch wohl jedem Recensenten, zumal bei einem reichhaltigen Werke, das verschiedene Seiten der Beurtheilung darbietet, immer frei stehen muß, eine davon vorzugsweise in Betracht zu ziehen, andere Anderen überlassend. Auch das Hengstenberg'sche Werk ist eines von denselben, welches am gründlichsten und bescheidensten von mehreren Recensenten nach eines jeden besonderen Gaben beurtheilt wird, wie es denn bei der Mannichfaltigkeit seines Inhalts auf einem festen und zusammenhängenden Grunde am besten in einzelnen Abhandlungen besprochen werden mag, wozu wir selbst in dieser Zeitschrift einen Anfang gemacht. Was schon bei dem ersten Theile einer unbefangenen Würdigung als preisenswerth einleuchten mußte, hat sich in der Fortsetzung noch entschiedener hervorgehan: das Buch erfreut, wenn man einmal dem Verf. die Richtigkeit seiner Principien zugestehet, durch eine gewisse — wir wissen es einmal nicht besser zu bezeichnen — Nasgelfestigkeit. Der Verf. ist in den Semitischen Sprachen wohl erfahren und namentlich im Ewald gut bewandert; er ist stets bemüht seine Eregese mit der rationalen Grammatik im Einklange darzustellen, doch immer so, was wir als einen besonderen Vorzug hervorheben möchten, daß die Philologie der Theologie dienstbar erscheint. Dabei wird die eigene exegetische Meinung des Auslegers durch die Autorität älterer gläubiger Commentatoren, mit geschickter Auswahl des Brauchbarsten, gewöhnlich gestützt; und hier ist besonders zu rühmen, daß so viele treffende Erklärungen des großen Calvin dem Leser vor Augen

geführt werden, nicht bloß dem jüngeren Geschlechte zu Nutz und Nachfeuerung, sondern mehr noch dem älteren zur Beschämung: denn in einer nun fast entchwundenen Periode und Richtung der Eregese hielt man sich eher für verpflichtet, die gemeinsten Trivialitäten und leersten Einfälle moderner Erklärer mit der peinlichsten Genauigkeit zusammenzutragen, als die tiefsinnigste Auslegung eines Kirchenvaters oder Reformators einer flüchtigen Erwähnung werth zu halten. Sollen wir nun den Eindruck vollständig angeben, den die Lesung des Buches auf uns gemacht, so bezeichnen wir als seinen vorherrschenden Charakter die klare und bestimmte Verständigkeit; Geist und eigenthümliches Leben vermissen wir aber. Dieser Mangel ergibt sich schon aus dem dünnen und trockenen Style des Verfassers. Wir erwarten in einem strengwissenschaftlichen Werke nicht die Lebhaftheit und den Schwung einer Erbauungsschrift; aber bei einem Gegenstande, wie der vorliegende ist, wo noch dazu eine apologetische Tendenz sich geltend macht, wünschte man wohl mehr Wärme zu spüren, damit die bezeugte Wahrheit nicht bloß als aus dem Kopfe entsprungen, sondern auch als aus dem Herzen hervordringend sich kund gäbe. Das Buch, z. B. aus Tholuck's oder Olshausen's Feder geflossen, müßte eine größere Wirkung hervorbringen. Jedoch, wir wollen weiter mit dem geschätzten Verf. darüber nicht rechten, sondern lieber auf die Anerkennung dringen, daß der heilige Geist in der Kirche verschiedene Organe gebrauche, sich auszusprechen, und daß ein jedes, wenn es nur ihm und sich selbst treu seinem Dienste sich weihet, in seinem Wirken von ihm gefördert werde. Ins Einzelne prüfend uns einzulassen, wäre gegen unsern diesmaligen Zweck, aber enthalten können wir uns doch nicht, zu bemerken, wie uns die Auslegung des 3ten Kap. des Joel besonders charakteristisch erschien. Hier können diejenigen ihr Unrecht einsehen lernen, welche nachsprechend, ohne eigenes Urtheil, Hengstenberg mit den

alt-orthodoxen Erklärern in eine Reihe zu stellen pflegen. Denn er ist weit entfernt, die Weissagung von der allgemeinen Ausgeltung des Geistes Gottes ausschließlich auf das erste Pfingstfest zu beziehen, wie fast alle Kirchenväter thun, sondern er setzt den Anfang ihrer Erfüllung noch in die Zeiten des Alten Bundes. Er nennt die Auffassung der Weissagung, wie wir sie z. B. beim alten Dresde finden, der eine Beschränkung derselben auf die Wenigen beim Pfingstfeste wegen der Autorität des Apostels Petrus vertheidigen zu müssen glaubt, und der „die Weissagung durch das Losreihen von der Idee in eine Wahrsagung verwandelt,” eine „tote, grobe, hölzerne und lederne,” welches letztere Beiwort der Beschaffenheit wir als durchaus unedel jedenfalls hinwegwünschten. Was nun aber die Art betrifft, wie Hr. Dr. Hengstenberg seine Auslegung mit der des Apostel Petrus Apg. 2, 16. in Übereinstimmung zu bringen sucht, so erscheint sie uns zu gesucht und künstlich. Das *ἐν ταῖς ἑορταῖς ἡμέραις* steht einmal da, und doch soll *ἡμέραις* nicht von der Zeitbestimmung, sondern von der Rangfolge zu verstehen seyn, in Beziehung auf das *τῶν ἀπόστολων* Kap. 2, 23. „Unter den beiden Folgen der Sendung des Lehrers zur Gerechtigkeit bietet sich dem Propheten zuerst die niedere, dann die höhere dar. Die Zeitbestimmung ist nicht das wesentliche; sie dient nur zur Veranschaulichung des Sachverhaltnisses, der Steigerung der göttlichen Wohlthaten.“ Es bedarf nämlich wohl kaum der Erinnerung, daß der Berf. *ἡμέραις* nicht vom „Frühregen,” sondern vom „Lehrer“ verstehe, „dem idealen Lehrer, dem Collectivum aller göttlichen Boten, die sich dem Propheten, weil ihre individuelle Verschiedenheit für seinen Zweck gleichgültig ist, in einer persönlichen Einheit darstellen. Auch bei der letzteren Erklärung verdient die Stelle den Namen einer messianischen. Denn in Christo wurde ja erst diese Verheißung vollkommen realisiert.“ Wir zweifeln, ob der Berf. bei der Ausarbeitung des ersten

Theiles seiner Christologie schon so geurtheilt haben würde: denn sonst hätte ihm des Ref. Ansicht von dem Knechte Gottes in einem andern Lichte erscheinen müssen, als er sie damals noch angesehen. Noch mehr aber müssen wir, in Bezug auf den gegenwärtigen Fall, in Zweifel ziehen, ob der Verf., gesetzt auch man gäbe ihm seine Erklärung vor ^{טוֹרָה} zu, auf die Bestimmung der Unbefangenen werde rechnen können, wenn er daraus die Folgerung zieht, daß ^{אַתְּ־מִצְרָיִם} stehe zu dem ^{נִשְׁאָרֶב} in der angegebenen Beziehung. Und wenn wir ferner auch mit dem Verf. darüber einverstanden sind, daß Petrus weit davon entfernt gewesen, „den ganzen Reichthum der Verheißung als durch jenes Pfingstwunder schon vollkommen erschöpft zu betrachten, daß er dasselbe vielmehr nur für einen Anfang der Erfüllung hielt, freilich einen Anfang, der die Vollendung schon in sich schließt, wie der Keim den Baum;“ und mit ganzer Uebereinstimmung die Worte unterschreiben: „wie hätte auch wohl Petrus nur möglicher Weise auf die Wenigen, die damals schon den Geist Gottes empfangen hatten, die Weissagung beschränken können, in der so geslissenlich der Begriff der Allgemeinheit hervorgehoben wird;“ so vermissen wir doch den Beweis, daß der Apostel schon in die Zeiten des Alten Bundes den Beginn der Ausgießung des heiligen Geistes gesezt habe. So hat wenigstens Petrus gewiß nicht geurtheilt. Auch beruft sich ja unser Verf. selbst auf Apg. 2, 39., woraus unbestreitbar hervorgehe, daß Petrus geglaubt habe, die Verheißung betrefte die gegenwärtige Generation. Hier ist nun aber ein Bruch zwischen dem Apostel und Dr. Hengstenberg offen gegeben, und das Bekenntniß der Abhängigkeit von der apostolischen Autorität in der Erklärung des A. T. in seiner Consequenz genugsam erschüttert. Dennoch aber müssen wir Hengstenberg, nicht nur was den allgemeinen Standpunkt betrifft, sondern auch in der Erklärung des Einzelnen weit mehr Recht geben, als Herrn Prof. Eredner,

dessen Commentar über den Propheten Joel ^{a)}), an dem wir Fleiß und Gelehrsamkeit gewiß nicht verkennen, auf einem entschieden rationalistischen Systeme beruht, welches unserm verständigen und einsichtsvollen Kritiker nicht selten die nöthige Unbefangenheit der Exegese geraubt zu haben scheint. Er stellt auf das Bestimmteste in Abrede, daß wir befugt seyen, in den fünf ersten Versen des 3ten Kapitels eine Weissagung auf die Vorgänge Apg. 2, 16 u. folg. anzunehmen, obschon er zugibt, daß der Apostel fest überzeugt gewesen, Joel's Ausspruch enthalte eine solche Weissagung, „nicht,” wie er richtig hinzuseht, „daß er die alttestamentliche Stelle bloß auf diese Vorgänge angewendet habe; eine Auskunft, welche man in neueren Zeiten so oft bei Stellen getroffen hat, die im N. T. aus dem Al. angeführt werden, wobei oft die Absicht zum Grunde liege, auf diesem Mittelwege leichter mit der Erklärung hindurchzukommen.“ Wir sollen den Apostel die Weissagung allerdings nicht bloß anwenden, aber sie auch nicht buchstäblich-sclavisch auffassen lassen. Auch wir geben dem Verf. gerne zu, daß Joel nicht an Dinge gedacht habe, die sich „erst nach länger als 800 Jahren zutragen,” allein, daß er im Geiste eine Zukunft geschaut, in der das Wesen der beschränkten prophetischen Begeisterung im Alten Bunde zur allgemeinen im Neuen Bunde sich erweitern und zwar mit einem Male in den auffallendsten Erscheinungen hervortreten, obgleich sich nicht in diesen erschöpfen werde, das glauben wir mit Zuversicht behaupten zu können. Von einer realistischen Auffassung der Weissagung des Propheten kann nicht die Rede seyn; daß aber dieser der Apostel gefolgt sey, geht aus seinen Worten durchaus nicht hervor; er sieht nur, und mit Recht, in diesem gewaltigen

a) Der Prophet Joel. Uebersetzt und erklärt von Dr. Karl August Gredner, Prof. der Theologie zu Jena (jetzt zu Gießen). Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses. 1831. 8.

Hervorbrechen einer allgemeinen Begeisterung den Anfang des Neuen Bundes, die Erfüllung der Weissagung Joel's. Freilich kommt, wie Erdenr einwirft, von den Träumen und Visionen, welche Joel erwähnt, am ersten Pfingstfest auch nicht eine Spur vor. Der Apostel hat davon auch nichts gesehen. Entweder also hat er diesen Umstand absichtlich ignorirt — dann war er ein falscher Ereget — oder er hat ihn nicht bemerkt — dann müssen wir ihn einer Nachlässigkeit in seiner Auslegungsweise anklagen! Keines von beiden ist der Fall, denn nicht in seiner Auslegung liegt der Fehler, sondern in der unsrigen. Er hat am Pfingstfeste gewiß so wenig träumende Geiste gesehen, wie Rauchsäulen und Blut, und doch trat ihm die Weissagung des alten Propheten jetzt in Erfüllung, weil er sie geistig deutete. Der Apostel befindet sich nicht auf dem Standpunkte eregetischer Reflexion, sondern mitten in der lebendigen Anschauung eines unerklärbaren Ereignisses, in dem er die Worte Joel's verwirklicht sieht. Da grübelt man nicht über einzelne Ausdrücke und bildliche Redeweisen, ob sie eigentlich oder uneigentlich möchten zu nehmen seyn, sondern man ist von dem Einen Gefühle durchdrungen, daß eine That geschehen sey, die ein bedeutsames Wort der Vergangenheit in die bezeugende Wahrheit der Gegenwart rücke. Aber eben, weil der Apostel mit dem Propheten in einem Geiste vereinigt ist, wie schon aus der anführlichen Mittheilung der Rede Joel's hervorgeht, die er ganz zu der seinigen macht, kann sein Blick nicht an der Gegenwart haften, sondern er überschaut in dieser ersten Bezeugung des alles Fleisch erfüllenden heiligen Geistes die ganze reiche Entfaltung des neuen christlichen Lebens unter gewaltigen Zeichen und Wundern des allmächtigen Gottes. Wie sich diese Verkennung des prophetisch-christlichen Geistes bei dem Berf. rächt, sieht man in der Erklärung des Einzelnen, wo es ihm selbst begegnet ist, unter dem וְזֶה, auf welches Gott seinen Geist ausgie-

ßen will, die Heuschrecken zu verstehen. „Heuschrecken, also ^{־ׁבָשׁ}, waren es ja gewesen, welche die kaum vorübergegangene Noth zu einer außerordentlichen Höhe gesteigert, mit steter Bangigkeit und Furcht die Menschen erfüllt hatten, und fortwährend die Aussicht in die messianische Zeit trübten, so lange die Besorgniß vor Wiederholungen ählicher Art zurückblieb. Diese störende Besorgniß ward gehoben durch die Verheißung, daß fortan der göttliche Geist auf allen Wesen ruhen werde, daß sie nichts Böses mehr thun und nicht mehr freveln würden (Jes. 11, 9.).“ Der Berf. findet nämlich in dem Buche unseres Propheten nur eine Dichtung, „worin er eine Dürre und Heuschreckenverwüstung schildert, und dann zu diesen Vorgängen eine Reihe prophetischer Parallelen zieht.“ Aber Hengstenberg hat die Schwierigkeiten, mit welchen diese buchstäbliche Erklärungsweise in einzelnen Stellen zu kämpfen hat, einleuchtend nachgewiesen, und dafür die allegorische siegreich durchgeführt. Auch was der Berliner Gottesgelehrte gegen den Gießener in Bezug auf seine Meinung aufstellt, daß Joel unter allen Propheten, von welchen Schriften auf uns gekommen, der älteste sey, scheint dem Ref. aller Beherzigung werth, und nicht bloß aus dem Grunde geslossen, weil es dem Berf. „ein Apostol sey, daß die allgemeineren und unbestimmteren messianischen Erwartungen die älteren seyn sollen.“ Im Uebrigen bleibt die gelehrt, insonderheit archäologische Seite des Commentars (vgl. nur die ausführliche Beilage über die Heuschrecken) höchst schäzbar; nur scheint uns der verehrte Berf. mitunter zuviel auf Citate ausgegangen zu seyn, was eines Mannes, wie Herr Dr. Credner, der kein specimen eruditionis zu schreiben nöthig hat, wohl nicht würdig ist.

Während noch andere Propheten einer erneuerten Auslegung harren, hat sich der eretistische Eifer mit besonderem Fleiße dem Daniel zugewandt, diesem räthselhaften Seher, der seit Bertholdt's nicht mehr genügender

Erklärung von den Interpreten, Bleek's gebiegene Forschungen ausgenommen, vielfach umgangen worden. Es ist ein unverkennbares Zeichen, wie die alttestamentliche Auslegungskunst nicht mehr sich röhmt der philosophischen, ja nicht der theologischen Facultät anzugehören, daß gerade jener Prophet, und zwar nicht um der chaldäischen Sprache willen, so viele Federn neuerdings in Bewegung gesetzt. Noch sind die Acten des Streites über die Authentie des Buches nicht geschlossen; nicht gewöhnlicher Scharfsinn hat sich dafür und dagegen vernehmen lassen, und gerade unsere Zeitschrift hat mehrere dahin gehörige glänzende Belege aufzuweisen. Wer unbefangen den von beiden Seiten mit großem Ernst geführten Untersuchungen gefolgt ist, wird zugeben müssen, daß philologisch gar Manches, was noch bei Berthold nur oberflächlich von Gräciumen und Aramäismen zu lesen war, jetzt nach Rosenmüller's^{a)}, besonders aber Redepenning's^{b)} und Lengerke's^{c)} Arbeiten, viel entschiedener und sicherer vorliegt, aber auch in theologischer Hinsicht gar Manches, was dem Sinne der neueren Eregeten anstößig, ja abertheuerlich vorgekommen, nun nach Hengstenberg's^{d)}

-
- a) Daniel latine vertit et annotatione perpetua illustravit Ern. Frid. Car. Rosenmüller. Lips. MDCCCXXXII. Sumtib. Ioh. Ambros. Barth. Schol. in Vet. Test. P. X.
 - b) Vgl. die Recensionen über die Schriften von Hengstenberg, Rosenmüller und Hävernick in d. Stub. u. Krit. Jahrg. 1833. H. 3. S. 831 u. folg. und Jahrg. 1835. H. 1. S. 168 u. folg.
 - c) Das Buch Daniel. Verdeutscht und ausgelegt von Dr. Caesar v. Lengerke, Prof. der Theologie zu Königsberg in Pr. Königsberg, 1835. im Verlage der Gebrüder Bornträger. Auch von diesem Werke hat uns bereits Herr Cie. Redepenning eine ausführliche Kritik versprochen.
 - d) Die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah. Erwiesen von G. W. Hengstenberg. Berlin bei E. Dehmigk. 1831. — bildet den ersten Theil der Beiträge zur Einleitung ins A. T. Vgl. auch den 2ten Thl. d. Christologie.

und Hävernick's a) apologetischen Versuchen in einem viel günstigeren Lichte hervortrete.

Nach den Propheten haben vorzüglich die Psalmen den Einfluß der neueren theologischen Richtung der alttestamentlichen Exegese erfahren. Die Beiträge zur Erklärung derselben von Claus b) würden dem Verf. theilweise mehr zusagen, wenn die Polemik eine würdigere wäre, und sich nicht in einem so ungerechten und bitter gereizten Tone gegen den verdienstvollen de Wette vernehmen ließe, „welcher ein leichtsinniges und unredliches Spiel mit der Kritik treibe.“ Aber wie soll man die Kritik eines Herrn Claus wohl benennen, welcher zu beweisen versucht, daß alle Psalmen von David und alle Uberschriften für echt zu halten seyen? Mit solchen Behauptungen stellen wir uns gegenwärtig unter die Linie der Wissenschaft, und schaden der guten Sache mehr, als wir ihr nützen. Von ganz anderer Art sind die Stier'schen Auslegungen c). Der Verf. geht durchaus seinen eigenen Weg, und hat bis jetzt das Schicksal gehabt, mehr verworfen, als geprüft zu werden. Wir dürfen sagen: er steht als alttestamentlicher Ausleger eigentlich allein. Sein System der Exegese stimmt im Ganzen mit dem Olshausen's überein, wie es dessen „Wort über tieferen Schriftsinn“ ausgesprochen, nur geht er in der Ausführung und Anwendung weiter. Er läßt der sogenannten grammatisch-

a) Commentar über das Buch Daniel. Von Heinr. Andr. Christ. Hävernick, Vicent. d. Theol. (jetzt Prof. in Rostock). Hamb. bei Fr. Perthes. 1832. 8.

b) Beiträge zur Kritik und Exegese der Psalmen. Von Ludwig Claus, Pastor zu Wörpen, Wöllersdorf und Wahlsdorf im Herzogthum Anhalt. Berlin 1831. bei G. Reimer. 8.

c) Siebzig ausgewählte Psalmen, nach Ordnung und Zusammenhang ausgelegt von Rudolf Stier, Pfarrer in Frankleben bei Merseburg. Erste Hälfte, welche auch die messianischen Psalmen enthält. Halle, bei C. A. Schwetschke u. Sohn. 1834. 8.

historischen Interpretation alle Gerechtigkeit widerfahren; sie soll zuvörderst mit vorurtheilsfreier Bewältigung aller ihr zu Gebote stehenden Mittel ungestört ihr Werk vollenden; dann aber möge der tiefere Sinn (die ὑπόνοια) redlich gesucht werden. Demnach hat die heilige Schrift eine doppelte Seite, eine obere, offen der philologischen Erklärung vorliegende, und eine untere, nur dem heiligen Geiste, der nicht immer in dem unmittelbaren Bewußtseyn des Redenden in seiner Geheimsprache vernommen wurde, gegenwärtig verständlich. Doch lassen wir in Bezug auf den Psalter den Verf. sich selbst aussprechen. „Der Sinn, welchen unsere Auslegung aus dem Worte zu entwickeln und zum Verständnisse zu bringen sich bestrebt, ist keinesweges bloß das, was der Psalmist bei den Worten gedacht und also nach seinem menschlichen Bewußtseyn damit hat sagen wollen. Sondern wir fragen nach dem Sinne des heil. Geistes, der den Propheten auszusprechen verlich, was zuweilen weit über ihren eigenen Begriff hinausreichte. Wir fordern freilich für jeden Gedanken, den wir als Bestandtheil in der Fülle dieses Sinnes anerkennen sollen, daß er nach den Regeln der Sprache aus dem Buchstaben sich ergebe, so wie nach dem Wesen der Sache aus dem stets einigen und ganzen Zusammenhänge dessen, wo von die Rede ist; ob und wieweit aber der damalige Verfasser sich das, was wir so im Geistesworte finden, schon dabei gedacht habe oder nicht, darüber enthalten wir uns alles unnützen Streites und unmöglichen Entscheidens. Denn das N. T. versichert uns einerseits eben so wohl, daß die Propheten im Allgemeinen das zuvorgesehen, wo von sie Weissagten (Ap. 2, 30. 31.), als auch anderseits, daß sie selber noch forschen mußten in dem Zeugniß des Geistes durch ihren Mund (1 Petr. 1, 10. 11.): wer will nun jetzt bestimmen, wie weit ihre Erleuchtung reichte, die sich im geheimeren Verständnisse der Eingeweihten fortþflan-

zen möchte, und wie weit ihre Beschränkung, die sie mit allen Zeitgenossen um des Zeitalters willen theilen müssen? Ueber unsere Behauptung eines typischen, d. h. also nach Vor- und Nachbild zwiefachen Sinnes in den prophetischen Psalmen — und es sind deren wahrlich mehrere prophetisch, als nur die im N. T. citirten! — sind wir außer Sorge, daß diese Beschaffenheit der Weissagung überhaupt nicht endlich und vielleicht gar bald von allen gläubigen Theologen anerkannt werde. Denn wenn wir auch nicht gerade mit Olshausen (ein Wort über tieferen Schriftsinn, S. 101.) sagen möchten, daß die alte orthodoxe Erklärung, welche die persönlichen Beziehungen der irdischen Beschränktheit überall wegschaffen will, noch verkehrter und unwahrer sey, als die rationalistische, welche bloß bei den damals historischen Anknüpfungen stehen bleibt; vielmehr es immer noch für besser halten, über dem Wesentlichen das Unwesentliche zu vergessen; als umgekehrt: so ist uns doch so viel klar, daß die Nachweisung des nähern historischen Sinnes, welche die neuere Wissenschaft geliefert hat, nie mehr mit Erfolg verbündet werden können, um nach der alten Weise ausschließliche Beziehung auf Christum und sein Reich anstatt dessen zu finden. Wir erblicken vielmehr eben darin die sicherste Gewähr für den Sieg der gläubigen Eregese des A. T., daß sie Alles, was die ungläubige auf niederem Gebiete für das historische Verständniß Gewisses geliefert hat, mit verarbeiten und zur Unterlage ihres höhern Verständnisses machen kann und wird. Dabei sind wir weit davon entfernt, die Vereinigung des höheren Sinnes mit dem niedern nur in abgerissenen, zusammenhanglosen Stellen, etwa gerade da, wo die äußere Autorität eines neutestamentlichen Cittats dazu dringt, anzuerkennen. Sondern unsere, in durchgängigen Ordnungsplänen sich nachweisende Auffassung der ganzen Psalmen möchte eben gern

die Eregese um den großen, wichtigen Schritt weiter führen, daß jede abrupt erscheinende prophetische Deutung des Einzelnen sich in der Zusammenstimmung des Ganzen als *accommodatio innata*, nicht aber *illata* bewährt, und hinfort nicht mehr bloß um des Citates willen gesglaubt wird. Man sehe nun zu, ob wir damit den Sprach- und Denk-Gesetzen Gewalt anthun, oder ob nicht, den zusammenfassenden Blick des Geistes der Weissagung auf Typus und Erfüllung zugleich einmal vorausgesetzt, auch hier die menschliche Sprache ihrem Charakter ganz getreu bleibt: „auf die bezeichnendste Weise das, was bezeichnet werden soll, zu bezeichnen“ (Worte Stendels, über die Behandlung der Sprache der heil. Schrift als einer Sprache des Geistes) — nämlich eben das von Gott allerdings wunderbarlich geordnete Zusammenfallen der *ειςα* mit der *εικὼν τῷ πελλότανῳ ἀγαθῷ* Hebr. 10, 1.“ Dieses hermeneutische Bekenntniß ist zu wichtig, als daß wir es nicht vollständig dem Urtheile der Leser hätten vorlegen sollen. Es leuchtet wohl ein, daß von einer äußeren Begründung dieses exegethischen Systemes nicht die Rede seyn kann. Aufnöthigen wird es der Verfasser dem Zweifelnden nie können, sonst müßte er den Beweis zu führen im Stande seyn, wie ohne dasselbe der Psalter nicht bloß dem wissenschaftlichen Verstande, sondern auch dem frömmen Gemüthe ein ganz verschloßenes Heiligthum sey. Allein so ist es nicht. Es hat gründlich - gelehrte Eregeten gegeben, die ohne Typologie den Psalter wissenschaftlich erklärt, und im Leben- und Wirken tüchtige Christen, die in einer gläubigen Aneignung des grammatisch - historischen Sinnes Erbauung und Trost noch im Lobe gefunden. Von der philologischen Seite betrachtet, müßte der Verfasser darthuen können, daß einzelne Stellen einen der gesunden Logik widerstrebenden Sinn geben würden, wenn man sie nicht typisch erklärte. Aber so ist es wieder nicht. Darum

wird der Verfasser die Wahrheit seiner Grundsätze nur innerlich dem Gleichgesinnten nachweisen können; und gegen diese Beweisführung haben wir im Ganzen nichts, ja wir stimmen dem Verfasser vollkommen bei. Nur geht er uns zu weit, findet Typen da, wo wir ohne alles Vorurtheil keine erkennen können, und verwickelt sich nicht selten in wissenschaftliche Schwierigkeiten, indem er gegen seinen eigenen Willen die Gesetze der grammatisch-historischen Interpretation verlegt. Die größte Bedenklichkeit ist dem Ref. da gekommen, wo die Alerandrinische Version offenbar den Originaltext missverstanden, und die Neutestamentlichen Schriftsteller diese Uebersetzung benützen. Hier gerät die Exegese des Verfassers in der Rechtfertigung der LXX. in Künstelei, und er bleibt unverrückt mit dem Verfasser des Briefes an die Hebräer auf einem Boden stehen. Ein recht deutliches Beispiel davon gibt seine Auslegung des 102. Psalms. Immer aber wissen wir die gründliche und wohlgemeinte Bestrebung des Verfassers hochzuschätzen, wie wir auch die tieffinnige Belauschung des alttestamentlichen Sprachgeistes in seiner von den Meistern des Fächs nicht unpartheiisch genug gewürdigten Grammatik ^{a)} gar wohl anerkennen.

Von seiner eigenen praktischen Erklärung auserlesener Psalmen geziemt dem Ref. nicht selbst zu reden. Es ist auch bereits eine andere beachtungswerte Stimme darüber laut geworden, die er zu würdigen weiß. Nur dies sey ihm vergönnt in Bezug auf dieselbe hier zu bemerken: 1) Was das System seiner Ueberzeugung über die messianischen Weissagungen betrifft, welches der erbaulichen Psalmenerklärung zu Grunde liegt, so ist es dasselbe schon beim Be-

a) Neu geordnetes Lehrgebäude der hebräischen Sprache. Nach den Grundgesetzen der Sprachentwicklung als durchgängige Hinweisung auf eine allgemeine Sprachlehre dargestellt von K. v. Stier. Leipzig, in der Oyl'schen Buchhandl. 1834. 2 Theile.

ginn seiner akademischen Vorträge gewesen, wie auch eine Rec. der Uebersetzung des Pentateuchs vom Abbe Benusi und des Commentars von Gesenius über Jesaia vom Jahre 1822. No. 7. und 68. in den Heidelberger Jahrbüchern zeigen kann. 2) Rec. hat einen weiteren Begriff von dem, was erbaut, als der Rec. in der Evangelischen Kirchenzeitung. Er erbaut sich d. h. er fühlt seinen Glauben unmittelbar genährt und gefördert ebensowohl, wenn er eine Predigt von Schleiermacher, als wenn er eine von Harns liest. 3) Der Styl des Menschen ist sein Gesicht. Gott hat einem jeden ein anderes gegeben.

In der Kritik ist eine Reaction eingetreten, welche den neuen religiösen und christlichen Geist der Behandlung des A. T. nicht so wohlthuend empfinden lässt, wie die Auslegung selbst. Wir haben uns schon früher bei der Anzeige des Kleinertschen Werkes über die Echtheit sämtlicher im Buche Jesaia enthaltenen Weissagungen rücksichtlich dieses Punktes offen erklärt, und mögen uns nicht wiederholen. Man verwirrt den ursprünglichen und reinen Begriff der Kritik, wenn man den dogmatisch-strengtesten der Inspiration an sie anlegt, und die Untersuchung an die starre Bestimmung der Tradition knüpfen will. Aber zu erkennen ist auch nicht, wie durch diese Rückbewegung nach Carpzov hin die allzu freie Gemler'sche Weise auf bescheidenere Schranken zum wahren Gediehen einer vermittelnden Theologie zurückgewiesen wird. Es bildet sich jetzt eine mäßige kritische Forschung, wie sie besonders auch die Auslegung wahrhaft fördernd dem Pentateuch ist zugewandt worden a). Den weitläufigen und skeptischen Untersuchungen des Dr. Hartmann b) haben sich die ge-

a) Vgl. Bleek in den Stud. und Krit. 1881. H. 2. S. 488 u. ss.
Stähelin in den Stud. und Krit. 1885. H. 2. S. 461 u. ss.
Scholz lit. Anz. 1883. No. 82, 83. 38—40. 44. 45.

b) Hist. crit. Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den

drängten und bestimmten des Herrn Rantze entgegenge-
setzt. Nach Dr. Hartmann röhrt keines der fünf Bücher
von Moses Hand her, sondern ein unbekannter späterer
Anordner des Ganzen hat die auf ihn herabgeerbten Ur-
kunden und Sammlungen, weil sie entweder für Moses ei-
gene Arbeiten gehalten, oder in seinem Geiste abgefaßt ge-
glaubt wurden, an den berühmten Namen des Israelitischen
Gesetzgebers geknüpft, so daß wir in dem Zeitalter
eines Jeremia und Ezechiel alle wesentlichen Bestandtheile
des Pentateuchs, mit Ausnahme einzelner, später hinzuge-
kommenen Ausfüllungen und Zuthaten als vorhanden, nur
mehr oder minder geordnet betrachten dürfen. „Die Voll-
endung des ganzen Werks in seiner heutigen Gestalt in-
dessen hat sich uns von allen Seiten immer von Neuem als
ein Erzeugniß des babylonischen Exils angekündigt; das
Alter jedoch, welches einzelnen Bestandtheilen der wach-
senden Sammlung zugeschrieben werden möchte, aus den
geschichtlichen Büchern des Al. T. bestimmen zu wollen,
muß mißlingen, weil frühere und spätere Beiträge, die in
denselben verschmolzen wurden, sich nicht mehr mit Schärfe
sondern lassen.“ Dr. Rantze ^{a)} hingegen, welcher als
den rechten Standpunkt der Kritik nur den eines Mannes
anerkennt, „welcher die Wahrheit ernstlich suchend, die
heilige Schrift zur Hand nimmt, und, weder für den Glaub-
en, noch für den Unglauben entschieden, sich zu belehren
sucht, ob diese Thaten Gottes, welche die christliche Kirche
verkündigt, wirklich geschehen seyen, ob sie die gleiche Be-
glaubigung haben, wie die Begebenheiten der Wege“

Plan der fünf Bücher Moses, nebst einer beurtheilenden Ein-
leitung und einer genauen Charakteristik der hebr. Sagen und My-
then. Rostock und Güstrow, bei J. B. Deberg und Comp. 1831. 8.

a) Untersuchungen über den Pentateuch, aus dem Gebiete der höheren
Kritik. Von. Dr. Friedrich Heinrich Rantze, Pfarrer.
(Wo?) Erster Band. Erlangen, Verlag von Carl Heyder. 1834.

schichte, oder nicht," hat mit einer des Theologen würdigen Polemik die Einwürfe gegen die Einheit des Pentateuchs zu entkräften gesucht, um darauf den Beweis der Echtheit zu gründen. Der erste Band verbreitet sich in dieser Beziehung nur über die Genesis, deren unfragmentarischen Charakter der Verfasser hauptsächlich gegen Vater und zwar mit vielem Glück verficht. Vorausgehen tiefeingriffende Untersuchungen über die Structur des ganzen Pentateuchs. Der Verfasser zeigt hier in der Nachweisung der ganzen Composition eine feine Beobachtungsgabe, möchte aber in der Darlegung der Wunder Moses, wo er sich nur als gläubiger Referent verhält, die philosophische Kritik am wenigsten befriedigen.

Die apologetischen Versuche über die Bücher der Chronik von Keil a) stellen sich den Ranke'schen über den Pentateuch würdig zur Seite; nur sind sie wissenschaftlich strenger gehalten, stehen jenen aber in milder Handhabung der Polemik offenbar nach. Freilich waren die Neuerungen Gramberg's über Geist und Ton der Chronik leidenschaftlich und unbesonnen genug, um das Gemüth zu erbittern, und zum stärksten Widersprüche zu reizen. Herr Dr. Keil hat mit der genannten Beachtung des Einzelnen die Chronik gegen den Vorwurf, daß sie mit den Büchern Samuels und der Könige im Widerspruche stehe, zu schützen gesucht: „Die Verschiedenheiten beider erklären sich genügend aus dem verschiedenem Zwecke ihrer Verf. und aus dem freien und unabhängigen Gebrauche ihrer Quellen.“ Nachdem der Verfasser die Integrität des Buches Esra oder

a) Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik und über die Integrität des Buches Esra von Carl Friedrich Keil, Licent. der Theol. (jetzt Prof. in Dorpat). Hiermit verdient auch verglichen zu werden, A. Fr. Kleinecks Krit. Abhandl. über das Alter des Buches Esra und Nehemia in dem 1. Bd. der Dorpater Beiträge zu den theologischen Wissenschaften. Hamburg, Fr. Perthes 1832.

die Abfassung desselben durch den unter Artaxerxes I. lebenden Schriftgelehrten Esra erwiesen, so glaubt er dadurch zugleich für seinen Zweck einen sichern und festen Haltpunkt für die Abfassungszeit der Bücher der Chronik gewonnen zu haben. Denn da er den sichern Beweis geführt zu haben meint, daß Esra bei Abfassung seiner Schrift die Chronik vor Augen gehabt, und um seine Geschichtserzählung als Fortsetzung derselben darzustellen, den Schluß der Chronik wörtlich zu Anfang seines Buches aufgenommen, so muß — dies ist der Schluß unsers Verf. — die Chronik auf jeden Fall vor dem Buche Esra abgefaßt seyn, d. i. in dem Zeitraume zwischen 536 vor Christo, bis zu welchem Jahre die Chronik die Geschichte herabführt, und den ersten Jahren nach der Ankunft Esra's aus Babel um 468 oder 458 vor Christo. Näher lasse sich die Zeit nicht bestimmen, und auf einige Jahre früher oder später komme auch nicht viel an. Genug, daß der Verfasser hierdurch sich in den Stand gesetzt glaubt, die Behauptungen von der Abfassung der Chronik im Ptolemäischen oder gar Makrabäischen Zeitalter als durchaus unstatthaft vollkommen zurückweisen zu können. Ueber den Verfasser der Bücher wagt er kein entschiedenes Urtheil; die alte Meinung, es sey Esra gewesen, hält er nicht für so unwahrscheinlich, wie sie in neueren Zeiten besonders Jahn darzustellen gesucht. Was endlich die Quellencitate der Chronik betrifft, so ist es ihm zwar gewiß, daß der Verfasser nicht die kaukasischen Schriften des A. L. benutzt, aber dessen ungeachtet vollkommen glaubwürdige historische Quellen vor sich gehabt habe. Es scheint ihm kein Zweifel mehr darüber obzuwalten, daß er die am Ende einer jeden Regierung der einzelnen Könige allegirten Quellen wirklich gekannt und benutzt habe. Diese hat er sodann einer näheren Betrachtung und sorgfältigen Bergliederung unterworfen. Den größten Fleiß jedoch hat Dr. Keil auf den Beweis der Glaubwürdigkeit der Chro-

niß verwandt, und hier gab es allerdings am meisten zu polemisiren. Wir bedauern, daß die Wette bei der letzten Auflage a) seiner alle neuen bedeutenden Erscheinungen gewissenhaft benützenden Einleitung diese durch Scharfes ausgezeichnete Schrift noch nicht prüfen konnte, und wir sind sehr begierig, sein Urtheil über dieselbe, so wie über eine mit gleicher Freimüthigkeit und im Ganzen mit gründlichem Sinne abgesetzte des Herrn M o v e r s b), der, ohne von seiner Kirche abhängig zu seyn, mit einer schärfen und bitteren Polemik besonders Gramberg entgegtritt, später zu vernehmen. Gewiß wird sich auch hier des verehrten Verfassers „reiner herrlicher Wahrheitssinn“ den ihm einst sein College Schleiermacher in der Divation des Lukas so wahr und schön zugesprochen, vor neuem bestätigen: denn auch diese neue wahrhaft vermehrte und verbesserte Auflage der einflußreichen Einleitung zeugt, daß es der Verfasser wie selten einer versteht, mit seinen Zeitgenossen gemeinschaftlich zu arbeiten, und, wie wohl in der Wissenschaft selbstständig, dennoch sich von ihnen anregen und fördern zu lassen. Einen gleichen Beweis liefert ja auch das deutsche Nationalwerk der Bibelübersetzung, bei welchem wir bedauern auf die versprochenen ausführliche Kritik des geschätzten Mitarbeiters nicht zu weisen zu können c), dessen gesundem Geschmacke wir die vortreffliche Beurtheilung der merkwürdigen Rückerstattung Propheten-Uebersetzung d) verdanken, die dem Ref. wk

-
- a) Lehrbuch der histor. krit. Einleitung in die kanonischen u. apokryph. Bücher des A. T. Vierte verb. und vermehrte Aufl. Berlin, bei G. Reimer 1833.
 - b) Kritische Untersuchung über die biblische Chronik. Ein Beitrag zur Einleitung ins A. T. von F. C. M o v e r s (kathol. Pfarrer zu Beckum bei Bonn). Bonn, bei Habicht 1834.
 - c) Sehr kurz, aber treffend beurtheilt in der Uebersicht der Schweizerischen theol. Stud. u. Krit. 1835. S. 1047 u. 48.
 - d) Hebräische Propheten, übersetzt und erläutert von Friedri

aus der Seele geschrieben ist a), so aufrichtig er auch den deutschen Dichter schätzt und liebt. Und so wird auch unser unbefangener Kritiker bei der demnächst zu veranstaltenden vier ten Auslage seines Commentars über die Psalmen die ihn vorzüglich angehenden Erinnerungen des Herrn Dr. H i s i g in seinem Buche über positive Kritik b) zu berücksichtigen wissen. Die negative Richtung der Kritik, welcher namentlich die Wette in seiner Erklärung der Psalmen gefolgt ist, schließt allerdings die positive nicht aus, sondern mag sie sogar in einzelnen Fällen nothwendig machen, wie es denn auch in diesem Bereiche von Nutzen ist, daß ein Gegensatz den andern hervorrufe, um das gehörige Gleichgewicht in der Wissenschaft zu bewirken. Es gehört aber zu den nicht genug anerkannten Verdiensten der de Wette'schen Kritik der Psalmen, daß sie mit einfachem Sinne so manche abentheuerliche und geschmacklose historische Erklärung eines Psalms entschieden beseitigt, und überhaupt den alten heiligen Liederschätz wieder in seiner allgemeinen Verständlichkeit dem religiösen Gemüthe aller Zeiten geöffnet hat. Die Ausübung der positiven Kritik hat einen überaus großen Reiz für den, der specielle historische Bildung und hervorstechenden Scharfsinn bes-

Rückert. Erste Lieferung. Uebersetzung von Jes. 40—66. Uebersetzung von Hosea, Joel, Amos, Obadia, Micha, Nahum, Jesaphanja, Haggai, Zacharia, Maleachi. Leipzig 1831. 8.

- a) Vgl. Hirzel's Recension in den Stud. und Krit. Jahrg. 1833. H. 1. S. 159 u. ss.
- b) Begriff der Kritik, am Alten Testamente praktisch erörtert von Dr. Ferdinand H i s i g, Privatdozenten an der Universität zu Heidelberg (jetzt Prof. zu Zürich). Heidelberg, in der akadem. Buchhandlung von J. C. W. Mohr. 1831. 8. — Die kürzlich erschienene Schrift desselben Verf.: Die Psalmen. Der Grundtext übersetzt und kritisch hergestellt. Heidelberg, bei C. G. Winter. 1835. 8. ist schon von dem Collegen desselben in der Schweizerischen Uebersicht angezeigt worden. Jahrg. 1835. H. 4. S. 1037.

sigt, aber sie scheitert nur allzu häufig an der gefährlichen Klippe des Ungeschmacks und der Willkür. Wir gestehen, daß wir aus dem letzteren Grunde in der Regel auf Seite d. Wette's bleiben, so wie wir auch die Ansicht des Herrn Dr. H ü g i g nicht theilen, daß der Prophet Jonas das Drakel über Moab Jes. 15 und 16. verfaßt haben möge ^{a)}.

Ueberblicken wir noch einmal das Feld der Kritik und was auf ihm in den letzten fünf Jahren geleistet worden, müssen wir zuletzt noch dankbar des Verdienstes Erwähnung thun, welches sich Herr Consistorialrath Hahn in eine neue Ausgabe des Textes erworben. Denn es ist in der That leichter, mit etwas Rechtheit und Erudition in der sogenannten höheren Kritik auffallende Meinungen zu Tage zu fördern, als das viel Entzagung erfordernde Geschäft einer neuen Textesrevision über sich zu nehmen. hr. D. Hahn b), von jüngeren Freunden, unter welchen wir auch den Namen des Herrn R e d s l o b erblicken, der in unserer Zeitschrift seine Kenntniß der hebräischen Archäologie ^{c)}, und erst kürzlich noch seine lexikalische Fähigung bewiesen ^{d)}, in seinem schwierigen Werke gefördert, hat

a) Des Propheten Jonas Drakel über Moab, kritisch vindicirt. Heidelberg, J. C. Mohr. 1831. 4. — Vgl. damit Dr. Gredler, über die geschichtliche Auffassung und Stellung des propheticae Ausspruchs Jesaja Kap. 15 u. 16. in den Stud. und Krit. Jahrg. 1833. p. 3. S. 777. damit H ü g i g's Commentar zu Jes. 15 u. 16.

b) בָּבִילוֹנִיא וְכָדוֹתָה Biblia Hebraica secundum editiones Ia. Athiae, Io. Leusden, Io. Simonis aliorumque imprimis Everhardi van der Hooght recensuit, sectionum propheticarum recensum et explicationem clavemque Masorethicam et Rabbinicam addidit Augustus Hahn. Editio stereotypa. Lipsiae, sumptibus et typis Car. Tauchnitz. 1831. — Eine Kleinere Ausgabe 1832.

c) Stud. u. Krit. Jahrg. 1834. p. 3. S. 641.

d) De particulae hebraicae ḥ origine et indeole. Scripsit M. Gust. Maur. Redsl ob in Academ. Lips. priv. doc. (jetzt Professor). Lips. ap. Henr. Weindel. 1835.

mit Recht den alten van der Hooght'schen Text seiner Ausgabe zum Grunde gelegt, doch recensirt, „sed ita, ut vitia tantum, nec quicquam eorum deleremus vel mutaremus, quae pro diversitate opinionis et eruditionis vel grammaticae vel criticae aliis alia videri solent.“ Denn es ist offenbar, daß die neueren Herausgeber des Textes von van der Hooght, namentlich Simonis, zu eigenmächtig und willkürlich mit demselben zu Werke gegangen. „Beatus enim Simonis notas plurimas, et criticas et alias, quas diligenter collectas in margine scripsit Hooghtius, omisit, eas etiam, quae, si vel exegetico, non tamen grammatico carent momento, neque vitia solum extinxit, sed textum etiam saepius mutavit, si non quoad literas, tamen quoad vocales et accentus.“ Was nun die Außenseite der Ausgabe betrifft, so läßt dieselbe ohne Zweifel an Eleganz, Schönheit und Deutlichkeit der Typen alle früheren hinter sich zurück, und die Freunde der hebräischen Buchstaben sind dem Herrn Carl Lauchniz zu besonderem Danke verpflichtet.

Auf dem archäologischen Felde, das wir nur flüchtig berühren wollen, verdienen vor allem die Raumerschen geographischen Forschungen besondere Auszeichnung. Der religiöse Sinn des Verf. führt uns auf eine gründlich-beschreibende Weise durch das heilige Land, und wir danken ihm für diese wahrhaft theologische Bearbeitung der meistens allzu dürr behandelten Materie a). Man wird ihm nicht nachsagen können, daß sein christliches Interesse der Gründlichkeit der Untersuchung habe Abbruch gethan. Sonst sieht es auf diesem Gebiete etwas öde aus; ein ungeheurer Stoff wälzt sich von einem Handbuche zum an-

a) Palästina. Von Karl von Raumer, Professor in Erlangen. Mit einem Plan von Jerusalem zur Zeit der Zerstörung durch Titus und dem Grundriß der Kirche des heiligen Grabes. Leipzig, bei F. A. Brockhaus. 1835. 8.

dern fort und schreibt viele von einer neuen Bearbeitung ab. Herrn D. de Wette gebührt auch hier der Ruhm nach der ihm eigenthümlichen compendiarischen Kunst Ordnung und Licht in die wüsten Massen gebracht zu haben; Winer in seinem biblischen Realwörterbuch nach der neuen sehr vermehrten und verbesserten Auslage stellt sich ihm würdig zur Seite a). Aber neue Durcharbeitungen einzelner Materien thuen nun besonders Roth, und wir sehen einigen uns bereits angekündigten, vielsprechenden Monographien mit vorzüglichen Erwartungen entgegen. Unter den neuerdings uns bekannt gewordenen sind die von Grüneisen b), Kötter c), Dissenhausen d) und Züllig e) besonderer Berücksichtigung und Anerkennung werth. Ältere vielgebrauchte Handbücher haben

-
- a) Bibl. Realwörterbuch zum Handgebrauch für Studirende, Kadetten, Gymnasiallehrer u. Prediger, ausgearbeitet von D. Georg Benedikt Winer, Königl. Kirchenrathe u. ordentl. Prof. in Theologie zu Leipzig. Zweite ganz umgearbeitete Auflage. Erster Band A—K. Leipzig, bei C. H. Reclam. 1833. 8.
 - b) Revision der jüngsten Forschungen über den Salomonischen Tempel im Kunstabblatt, 1831. No. 73—80.
 - c) Die Strophen oder der Parallelismus der hebr. Poesie, in in Stub. u. Kritik. 1831. S. 1. S. 40. — Das Buch Hiob in d. Pred. Sal. nach ihrer stroph. Anordnung übers. Rebst Th. handl. über den stroph. Charakter dieser Bücher. Schlesw. 1831. Erklärung der heil. Schrift aus den Klassikern, besonders aus Homer. Kiel in der Universit.-Buchhandl. 1833. 8.
 - d) Zur Topographie des alten Jerusalem. Von D. Justus Dissenhausen, Prof. der orient. Sprachen in Kiel. Kiel u. Hamburg in der Heroldtschen Buchhandl. 1833. 8.
 - e) Die Cherubim-Wagen, der Stolz der wagenbildenden biblisch-hebräischen Kunst und Phantasie, der Jehovah-Thron Ezechiel's und die Salomonischen Waschbeckengestelle. Ein monographischer Besuch zur Verdeutlichung des Undeutlichen und zur Erklärung der Unerklärten, das in ihrer Beschreibung vorkommt. Von Friedrich Jakob Züllig, ev. prot. Pfarrer in Heidelberg. Heidelberg, bei C. F. Winter. 1832. 4.

neue geschickte Herausgeber gefunden a). Das weitläufig angelegte Rosenmüller'sche Werk ist fortgesetzt worden b). Ein bekannter neutestamentlicher Kritiker hat die überreiche Literatur mit einem neuen vermehrt c).

Wenden wir uns aber nun zu dem eigentlich linguistischen Theile unserer Literatur, so begegnen wir auf demselben dem regsten, erfreulichsten Leben. Die beiden Richtungen der Grammatik, die Gesenius als die historisch-kritische und die philosophisch-rationale bezeichnet, kommen sich immer näher, und gerade dieser berühmte Meister erwirbt sich zu seinen gesicherten Verdiensten um die Wissenschaft noch den Ruhm des Charakters, daß er sine ira et studio mit der Fortbildung seiner Zeit sich in Einklang zu setzen sucht. Davon geben die neuesten Auflagen seiner Grammatik und Wörterbücher d) das unzweideutigste Zeugniß. Das Grundgepräge der leichten Fasslichkeit und praktisch gelungenen Ausführung hat sich in allen Ausgaben der unberechenbar nützlich einwirkenden Grammatik unverwischt erhalten. Aber die 10te — denn die 11te unterscheidet sich nicht so bedeutend von dieser e) — hat außerdem in mehreren Thei-

a) Entwurf der hebr. Alterthümer, von H. C. Warnekros. Ste gänzlich umgearbeitete und durchgängig verb. Aufl. von A. G. Hoffmann, Weimar 1822. Auch unter dem Titel: Entwurf der hebr. Alterthümer, herausgegeben v. A. G. Hoffmann.

b) Handbuch der bibl. Alterthumskunde, 4ter Bd. in 2 Theilen, enthaltend biblische Naturgeschichte, Leipzig 1831.

c) Handbuch der biblischen Archäologie von D. J. Mart. Augustin Scholz, Prof. in der kathol. Fakultät in Bonn. Bonn, bei Marcus und Wien bei Gerold 1834. 8.

d) Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum in Vet. Test. libros. Post editionem germanicam tertiam latine elaboravit multisquamodis retractavit et anxit G. Gesenius. Lips. MDCCCXXXIII. sumpt. typisque Fr. Chr. Guili. Vogelii. Mit dem bewährten Motto: dies diem docet. Die vierte Auflage des deutschen hebr. und chald. Handwörterbuchs, Leipzig, 1834.

e) Die 10te sehr verbesserte, vermehrte und theilweise umgearbeitete

len, was die eigentlich wissenschaftliche Behandlung betrifft, solche Erweiterungen und Umgestaltungen erfahren, daß sie im Verhältnisse zu den früheren Auflagen, so sehr auch schon die letzten der mehr rationellen Ansprücherung zu entsprechen bemüht waren, als eine fast ganz neue Arbeit gelten kann. Die wesentlichsten Reformen sind mit der Elementarlehre und Syntax vorgegangen, und in ersterer besonders steht der Berf. unverhohlen, wie die in unsren Studien mitgetheilten ausgezeichneten Abhandlungen, sowie die treffliche Kritik im Hermes J. XXX. von D. Hupfeld den stärksten Einfluß auf ihn ausgeübt: „denn das von jenem Gelehrten aufgestellte Prinzip, nach welchem der Grammatiker es eigentlich mit den Lauten, Lautverbindungen und Lautformen, nur mittelbar mit Schriftformen zu thun habe, ist ohne Zweifel das vollkommen Richtigste und Wahre.“ Was die Formenlehre betrifft, so hat besonders das Kapitel vom Verbum und Pronomen wesentliche Erweiterungen, und namentlich solche erhalten, die sich auf Erklärung der Spracherscheinungen beziehen; auch ist eine kleine Abhandlung über die Wurzelbildung vorausgeschickt. In der Syntax endlich ist die früher befolgte Ordnung mit einer anderen vertauscht worden, die mehr der wissenschaftlichen Ansprücherung genügt. Voran steht das Nomen als Subjekt mit seinen Erweiterungen durch den Artikel, Apposition, Genitiv; dann folgt das Verbum als gewöhnliches Prädikat mit seinen Ergänzungen, worauf erst von der Verbindung des Subjekts und Prädikats zu Sätzen gesetzt, und mit den durch Partikeln ausgedrückten Modifikationen des Satzes der Beschluß gemacht wird. Die Lehre von den Partikeln ist verhältnismäßig besonders weitläufig behandelt worden. Bemerkenswerth ist das am Ende der Vorrede mitgetheilte Bekenntniß des Berf.: „wo ich

in dieser Ausgabe eine früher vorgetragene Ansicht gegen eine andere, von mir oder Anderen gefundene vertauscht; wo ich eine anderswo gegebene neue Auflklärung benutzt, oder selbst eine solche gegeben habe, werden sachkundige mit den früheren Ausgaben bekannte Leser, auch wenn es nicht gesagt ist, ebenso leicht erkennen, als wo ich meine fröhre Betrachtungsweise nicht habe gegen eine andere indessen vorgetragene vertauschen können. Unermüdete eigene Beobachtung und unbefangene Prüfung des von Andern Erforschten; dankbare Auf- und Annahme jeder wahrhaftigen der Wissenschaft geworbenen Auflklärung, aber auch männliche Vorsicht und Wachsamkeit, die sich nicht jede von Ueberlelung und Neuerungssucht ausgegangene Novität mit leichtsinniger Begierde aneignet, müssen ja überall Hand in Hand gehen, wo die wissenschaftliche Wahrheit gedeihen soll."

Zu den vorzüglicheren Erscheinungen auf dem Gebiete der hebräischen Grammatik sind auch die Schriften von Schubert und Sonne zu rechnen. Der erstere^{a)} beabsichtigte ausdrücklich nur eine ausführliche Grammatik zum Gebrauche für Schulen; er hat aber derselben eine solche Eigenhümlichkeit zu verleihen gewußt, daß sie gar wohl auch auf Universitäten mit dem größten Nutzen zu gebrauchen ist. Wiewohl er die Verdienste von Gesenius vollkommen zu schäzen weiß, hat er sich doch in freier Selbstständigkeit ihm gegenüber zu behaupten gewußt, und namentlich auch Ewald fleißig verglichen und mit Einsicht benutzt. Wenn es häufig geschieht, daß die Lehrer der hebräischen Sprache den Anfängern in der Erlernung derselben ihren Unterschied von der griechischen und römischen nicht stark genug ausdrücken können, so bemüht sich der

a) Grammatik der hebräischen Sprache, in möglichster Kürze und Vollständigkeit zum Schulgebrauch bearbeitet von M. H. F. W. Schubert, Conrector am Lyceum zu Schneeberg, bei Schill 1830.

unfrige im Gegenthile das Abschreckende des Aussehens des Hebräischen dadurch möglichst zu verwischen, daß er, besonders in der Syntar, passende Vergleichungen mit den Eigenheiten der ihnen bereits bekannten Sprachen auffucht. So hat er auch bei der Anordnung der Materien auf die im Griechischen und Lateinischen übliche Folge und Eintheilung Rücksicht genommen, was wir vom streng-wissenschaftlichen Standpunkte der Betrachtung semitischer Sprache am wenigsten billigen können, es aber unserm Verf. bei seiner vorwaltenden Rücksicht auf Erleichterung in der Methode des Vortrags immerhin gestatten wollen. Was wir aber besonders loben müssen, ist, daß der Verf., in Erwägung, wie seine Schüler im Hebräischen doch meistens Theologen zu werden gedenken, ihre Aufmerksamkeit gleich Anfangs auf die Hebraismen der Neutestamentlichen Diction hinlenkt. Auch Herr Sonne^{a)} hat bei der Auswahl der Lesestücke sich von einem theologischen Interesse leiten lassen. Er will in den gewählten Abschnitten die Grundzüge der politischen und intellectuellen Geschichte der Hebräer mittheilen, damit sein Lesebuch die Stelle einer praktischen Vorbereitung zur Leseung des N. T. vertrete. In philologischer Beziehung bezweckte der Verf. durch sein Buch die Einführung der hebräischen Grammatik von Ewald in Gymnasien zu befördern, weshalb auch mit der größten Genauigkeit auf dieses Werk überall verwiesen ist. Der Verf. verräth Geist und Sinn für eine tiefere Behandlung der Sprache des N. T., und man wird besonders sein angehängtes Wortregister mit Interesse lesen. Die dem Büchlein vorausgeschickte Methodik des hebräischen Unterrichts auf Gymnasien zeugt von einem guten praktischen Talente

a) Hebräisches Lesebuch für den Gymnasial-Unterricht mit Hinweisungen auf die Sprachlehren des Herrn Prof. Ewald und einigen Anmerkungen desselben von H. D. A. Sonne. Leipzig, 1830, in der Hahnschen Verlags-Buchhandlung, XVI u. 164 S. 8.

des Verf. im Unterrichte. Was die beigefügten Anmerkungen Ewald's betrifft, so beziehen sie sich auf einzelne Punkte der Erklärung des Verf., und sind berichtigender Art.

Die Maurer'schen Commentare über das A. T. a) möchten wohl hier die passendste Stelle finden. Sie sind vorzugsweise grammatisch und ruhen auf dem Grunde des Ewald'schen Werkes. In dieser Beziehung sind sie für die praktische Grammatik vom höchsten Nutzen. Aber freilich steht's in ihnen aus, als wäre das A. T. nur der hebräischen Grammatik wegen vorhanden. Sie entziehen sich zu sehr dem theologischen Interesse.

Zuletzt erwähnen wir der bereits in einer 2ten Auflage erschienenen Grammatik der hebräischen Sprache des A. T. von Heinrich Ewald b). Der hochgeschätzte Verf., welcher sich auf dem Gebiete der Grammatik eine bewundernswürdige Virtuosität erworben, hat sich in dieser neuen Auflage ein schönes Denkmal seines unermüdlichen Weiterstrebens gesetzt. Er hat, so zu sagen, die Arbeit von Neuem über sich genommen, und ist an die Erklärung der Spracherscheinungen des Hebraismus frisch wieder herangegangen, wobei es ihm und der Förderung seiner Wissenschaft von großem Nutzen gewesen, daß er nach dem Erscheinen der ersten Auflage in der Zwischenzeit die reiche arabische

-
- a) Commentar über das Alte Testament. 2ten Bandes 1ste Lieferung, Commentar über das Buch Josua. Mit dem besondern Titel: Commentar über das Buch Josua, von J. Maurer, der Phil. Doct., Coll. u. Lehrer der hebräischen Sprache an der Thomasschule u. s. w. Stuttgart, 1831. in der Mehlertschen Buchhandlung. — Commentar gramm. crit. in Vet. Test. in usum maxime gymnasiorum et academiarum adornatus. Fasc. I—III. Lips. 1832—35. Sumt. Frid. Volckmar.
 - b) Grammatik der hebräischen Sprache des A. T. von Heinrich Ewald. Zweite Aufl. Leipzig. 1835. In der Hahn'schen Verlags-Buchhandlung.

Grammatik in einer gleichen gründlichen rationellen Weise beleuchtet und selbstständig bearbeitet hat. Das Meiste hat sich ihm, was er früher als wahr gefunden, nun bestätigt. Vieles hat sich ihm neu gestaltet, überall hin verbreitet sich der wohlthuende und belehrende Sinn der sorgfältigsten Forschung, wovon die Abhandlung über die hebräischen Accente noch ein besonderes Zeugniß gibt a). Das vorzüglichste Verdienst der Arabischen Grammatik von Ewald b) sehen wir für den Theologen besonders darin, daß ihm nun ein Schlüssel gegeben ist, die eiserne Pforte der schweren Sprache, wie die Araber sie selber nennen, aufzuschließen, ohne vor der fremdartigen Gestalt der Tochter der Wüste, wie sie die eingeborenen Grammatiker eingekleidet, zu erschrecken. Sie tritt dem mit dem Hebräischen gründlich Vertrauten wie eine alte Bekannte entgegen. Und hier möge uns zum Schluße eine allgemeine Bemerkung vergnünt seyn!

Während noch vor einem Decennium angehende Theologen die hebräische Sprache nur als Brücke zu den andern Dialekten benützten, und die Eichhornisch-Michaelis'sche Richtung auf diesem Gebiete zur Seltenheit wurde, indem namentlich die Schüler des Meisters de Sacy den Gewinn ihrer orientalischen Studien dem A. L. entzogen c), ist eine entgegengesetzte Epoche offen-

a) In den Abhandlungen zur oriental. u. bibl. Litteratur. 1ster Theil. Göttingen in der Dietrich'schen Buchhandlung. 1832. 8.

b) G. H. A. Ewald, Grammatica critica linguae arabicae cum brevi metrorum doctrina. Vol. II. Lips. 1831—33. sumt. libr. Hahn.

c) Dieses gilt namentlich von den um die Fortreibung der orientalischen Litteratur sonst hochverdienten Herren Freytag und Rossgarten. Auch Herr Dr. Stadel scheint auf dieser Bahn verharren zu wollen, obschon seine gründliche exegetische Monographie: In Iobi locum celeberrimum Cap. XIX. 27—31. de Goele commentatio philol. histor. critica, lenas 1832., von der Ref. bedauert, daß er sie bei der 2ten Auflage seines Commentars über

bar jetzt eingetreten. Die älteste Schwester des semitischen Stammes ist wieder zu Ehren gekommen. Man geht von der Sprache des Alten Bundes in dem orientalischen Cur-sus jetzt aus, und kehrt zu ihr wieder zurück; — selbst die heilige Sanscrita, die vielvergötterte, muß ihr dienen a). Zwei Gründe hat diese dem Theologen erfreuliche Wendung. Der erste liegt in dem höheren Interesse, das für die Schriften des Alten Bundes geweckt worden; weil man angefangen mit einem tieferen Sinne den unergründlichen Reichthum der heiligen Poesie zu betrachten, vor der aller Duft und Glanz der übrigen morgenländischen Dichtkunst zurücktritt. Der zweite muß in dem wissenschaftlich-lebendigeren Geiste gesucht werden, mit welchem die hebräische Sprachkunde gegenwärtig betrieben wird. Eine bemerkenswerthe Frucht dieses Eifers ist auch die Schrift von Böttcher b), obschon sich zwei sonst besfreundete Stimmen in einem ganz entgegengesetzten Sinne über dieselbe haben vernehmen lassen.

Wir leben der Überzeugung, daß der neuerwachte theologische Sinn für den Inhalt der alttestamentlichen Schriften, und die rational-grammatische Behandlung ihrer Sprache sich immer mehr durchdringen und versöhnen werden, zum wahren Heile der ganzen theologischen Wis-

Hieb nicht schon benützen konnte, das Verlangen in dem Leser rege macht, der gelehrt Werkt. möge seinen Fleiß der Auslegung des A. T. noch in größerer Ausdehnung zuwenden.

- a) Man vergleiche in dieser Beziehung nur die grammatischen Werke von Ewald und auch das hebräisch-lateinische Wörterbuch von Gesenius.
- b) Proben alttestamentlicher Schriftsterklärung nach wissenschaftlicher Sprachforschung, mit kritischen Versuchen über bisherige Exegese und Beiträgen zu Grammatik und Lexikon, von Julius Friedrich Böttcher, Dr. d. Ph. u. IV. Lehrer an der Kreuzschule zu Dresden. Mit zwei Kupferstafeln. Leipzig, Weidmann'sche Buchhandlung. 1833. 8.

576 Uebers. d. alttest.-oriental. Literat. Deutschlands.

senschaft. Darum können wir auch in die Klage nicht einstimmen, von der wir bei diesem Ueberblicke des gegenwärtigen Zustandes der alttestamentlichen Litteratur aus gegangen. Wer in dieser Zeit nicht entweder vom theologisch-christlichen Geiste, oder vom wissenschaftlich-philologischen Eifer zur Erklärung des A. T. getrieben wird, der bleibe fern vom alten Heilithume!

Geschlossen den 29sten September 1835.

D r u c k f e h l e r .

S, 284. 3. 10. v. o. nach er l. der.

— 284. 3. 11. v. o. irriger l. irrgen.

— 286. Anm. a) ἔση l. ἔσῃ.

— 295. 3. 14. v. o. steigern l. steigere.

— 297. 3. 1. v. o. nach Ankündigung ein Comma.

— 297. 3. 10. v. u. statt er l. man.

— 297. 3. 4. v. u. nach Abhandlungen ein Comma.

— 300. 3. 4. v. o. nach unstatthaft ein Comma.

— 300. 3. 7. v. u. nach γέγονται ein Comma.

— 300. 3. 2. v. u. nach παρόνται ein KOLON.

— 317. 3. 10. v. u. statt Stufen unterschieden l. Stufen unterschieden.

— 321. 3. 15. v. u. statt denn l. dann.

— 323. 3. 14. v. u. statt demnach l. dennoch.

— 323. 3. 13. v. u. statt Gang, l. Gang,

— 328. 3. 2. v. o. statt können. Dies l. können: dieß.

— 328. 3. 11. v. u. statt den Teufeln l. dem Teufel.

— 338. 3. 10. v. u. nach zwischen l. dem.

Anzeige-Blatt.

Im Verlag von Friedrich Perthes ist so eben erschienen:
Choluck, August, Kommentar zum Briefe über die Hebräer. 1 Thlr. 21 gl.

Choluck, August, das Alte Testament im Neuen Testamente. Ueber die Citate des A. T. im N. T. und über den Opfer- und Priesterbegriff im A. und N. Testament. Zwei Beilagen zu dem Kommentar zum Briefe an die Hebräer. 12 gl.

Choluck, August, die Lehre von der Sünde und vom Erlöser. Fünfte Aufl. 1 Thlr. 12 gl.

Ullmann, C., Commentatio de Beryllo Bostreno ejusque doctrina. 8 gl.

Krabbe, D., die Lehre von der Sünde und vom Tode in ihrer Beziehung zu einander und zu der Auferstehung Christi, exegetisch dogmatisch entwickelt. 1 Thlr. 18 gl.

In demselben Verlag ist erschienen:
Ueber die Sündlosigkeit Jesu. Eine apologetische Betrachtung von Dr. C. Ullmann. Dritte verbesserte und vermehrte Aufl. gr. 8. Hamburg bei Fr. Perthes. 18 gl.

Der Zweck und Charakter dieser Schrift kann im Wesentlichen als bekannt vorausgesetzt werden; die nach so kurzer Zwischenzeit nothig gewordene neue Auflag beweist die Theilnahme an derselben, die wir uns um so mehr auch für diese Auflage versprechen, da der Herr Verfasser der Vorrede gemäß auf alles Neuere über den Gegenstand sorgfältig Rücksicht genommen hat.

Ueber Carl Friedrich Göschel's Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit vom Standpunkte der Hegel'schen Lehre aus. Nebst einem Anhange über die Anwendung der Hegel'schen Methode auf die Wissen-

schaft der Metaphysik. Von Dr. Hubert Beckers,
Professor der Philosophie an dem Königl. Lyceum zu
Dillingen. 16 gl.

Mit dieser Schrift tritt einem der geistvollsten und in der Ge-
genwart anerkanntesten Stimmführer der Hegel'schen Schule ein Ver-
treter der Schelling'schen Philosophie in der Absicht entgegen, um
die große Frage über persönliche Unsterblichkeit und deren Erweis
sowohl von dem Hegel'schen und Göschel'schen, als dem früheren und
gegenwärtigen Schelling'schen Standpunkte aus in Untersuchung zu
ziehen, die Unanwendbarkeit der Hegel'schen Methode nicht nur auf die
Lehre von der Unsterblichkeit, sondern auf die Metaphysik überhaupt
zu zeigen, und bei dieser Gelegenheit zugleich mehrere der Urtheile zu
berichtigten, welche über die neueste Lehre Schelling's und die bekannte
Vorrede desselben zu Cousin in der jüngsten Zeit laut geworden sind.

Eine protestantische Beantwortung der Sym-
bolik Dr. Möhler's von Dr. Carl Emmanuel
Ritschic. Besonderer Abdruck aus den theolog. Stu-
dien und Kritiken, nebst einem Anhange: Protestantis-
tische Thesen. Hamburg, Fr. Perthes, 1835.

Bekanntlich hat die Symbolik Dr. Möhler's die protestantische
Lehre, wie sie im 16. Jahrh. sich begründete, aus einem tiefen Gefühle
der menschlichen Sünde und der göttlichen Gnade, welches jedoch, da
es sich dem Denken entzog, in Schwärmerei, in Religion ohne Moral,
ausgeartet sei, hergeleitet, und ihr überall nur den Werth einer Über-
lieferungs- und gemeinschaftlosen Subiectivität zugestanden, die da-
her auch habe einem fast allgemein herrschenden Rationalismus Platz
machen müssen. Der in einer Einleitung und unter den fünf Auf-
schriften vom Urstande und von der Ursache des Übeln, von der
Erbsünde, von der Rechtfertigung, vom Sacrament und
von der Kirche antwortende Verf. genehmigt zuerst bestens das Zu-
geständniß unter der Bedingung, daß von einem Gefühle die Rede sei,
welches sich vom göttlichen Worte normirt wisse, und weiset im übrigen
nicht nur, was die Reformation lehre, berichtigend und in gene-
tischer Entwicklung des ganzen protestantischen Bekenntnisses nach, son-
dern auch, daß es sich zur echten Tradition des christlichen Geistes, zum
echten christlichen Gemeinglauben in Gemäßheit damaliger Wissenschaft
und Sprache als Gedanke und Lehrtart richtig und wohl verhalte, und
noch heute seinem Wesen nach keinerlei Beleuchtung zu scheuen habe.
Um wenigstens könne der Protestantismus von den Sagungen des Trien-
ter Kirchentaths aus Besserung oder Nachhilfe erwarten. Die Unbe-
ruhrtheit des protestantischen Bekenntnisses von exorbitanten Behaup-
tungen der Privatschriften der Reformatoren, die Einheit desselben in
vielen einzelnen Bekenntnissacten, das objective Recht der Reformation
und ihr wahres Verhältniß zum römischen Katholizismus ist durch
alle Artikel hindurch geltend gemacht und aus Thatsachen erwiesen.
Die angehängten „Thesen“ wollen nicht vermöge ihrer Form geflüs-
sentlich provociren, sondern diese ist als die kürzeste Fassung dessen,
was nachzutragen war, gewählt worden, wie das an Ecke und Gies-
seler gerichtete Vorwort näher besagt. Ob die Thesen nun gleich
noch einmal das ganze System der Controverse darstellen: so haben sie
doch vorzugswise das Verhältniß des Protestantismus zum Grundsage
der römischen Tradition, des Papstthums und der Hierarchie
hervor.

Bei Th. Chr. Gr. Enslin in Berlin ist so eben erschienen:
**Codex syriaco-hexaplaris; liber quartus regum e
cod. Parisiensi, Iesaias, duodecim prophetae minores,
Proverbia, Iobus, Canticum, Threni, Ecclesiastes e cod.
Mediolanensi, edidit et commentariis illustravit Henr.
Middeldorf, Pars I. Textus syriacus, Pars II. Com-
mentarii.**

Zusammen 85 Bogen gr. 4.

Preis auf Postpapier 8 Thlr.

Berlinpapier 12 Thlr.

und durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Bei Adolph Marcus in Bonn sind im Laufe des Jahres 1835
erschienen:

**Gieseler, J. C. L., Lehrbuch der Kirchengeschichte.
Zweiten Bandes vierte Abtheilung gr. 8. 2 Thlr. 12 ggr. ob. 4 fl.
30 kr.**

(Preis des ganzen Werkes I. Bd. II. Bd. 1te und 2te Abtheilung
Ste Aufl. II. Bd. 3te und 4te Abtheil. 11 Thlr. 20 ggr. ob. 21 fl.
18 kr.

**Nitsch, C. J., Das Heilige der Selbsterhaltung. Eine
christliche Warnung vor dem Zweikampf, beim akade-
mischen Gottesdienste den 29. März 1835 ausgesprochen.
gr. 8. 1835. geh. 3 ggr. oder 12 kr.**

**Sack, K. H., letzte Amtspredigt gehalten am 30. No-
vember 1834. Zum Besten der hiesigen evangelischen
Armen. gr. 8. 1834. geh. 3 ggr. oder 12 kr.**

Predigten von Julius Müller.

Im Verlage der Buchhandlung Josef Marx und Komp. in
Breslau ist erschienen:

**Das christliche Leben,
seine Entwicklung, seine Kämpfe und seine Vollendung,
dargestellt in einer**

R e i h e P r e d i g t e n,
gehalten
in der Universitäts-Kirche zu Göttingen,
von

J u l i u s M ü l l e r,
Universitätsprediger und Professor der Theologie.

gr. 8. 1834. Gehestet 1 Thlr. 5 Sgr.

Bereits mehrere theologische Zeitschriften Deutschlands haben obige
Predigten anerkennend und empfehlend beurtheilt, so auch neuerdings

das Literaturblatt zu den Schles. Prov. Blättern, das aus wir die Bewirthung auszugweise für Diejenigen hier abdrucken lassen; welchen Recensionen spät oder gar nicht zu Gesicht kommen.

Diese Auswahl von Predigten — heißt es im genannten Blatt, Sept. 1835, — gehört zu den erfreulichen Erscheinungen der homiletischen Literatur und verdient mit Recht von der Fluth des Alltäglichen und Gewöhnlichen sorgfältig unterschieden und mit Auszeichnung erwähnt zu werden. Es ist eine ruhig besonnene, dem handelnden Gegenstände, ebenso wie dem Geschmacke der Zeit völlig angemessene, durchaus helle und verständliche, durch edle Einfachheit und treffend gewählte, folgerichtig durchgeführte Bilder erhabene Darstellungswise, in welche die sinreichsten, geist- und gemüthvollen Entwicklungen der im Evangelio dargebotenen Wahrheiten höchst ansprechend eingekleidet sind, wodurch sich diese Kanzelvorträge empfehlen. Der Standpunkt, von welchem der Verfasser seine Betrachtungen anstellt, sieht zwar größtentheils eine nicht ganz gewöhnliche Stufe der Bildung voraus, macht aber dennoch beachtet das Verständniß den Ungelehrten und selbst der Frauenvelt keineswegs unzugänglich, und beweist sich auch dadurch als ein echt christlicher. Wohlthuend ist außer dem tief religiösen, aber von aller Grämmelei entfernten, schlicht evangelischen Sinne, welcher in dem Buche weht, sowohl die gewandte Benutzung der heiligen Schrift, als auch die höchst scharfsinnige, oft neue und in's Innerste des Gedankens eindringende Schriftterklärung und aller Allegorie fremde, rein grammatische Auslegungsart. Hierdurch und durch die logische Strenge in der Eintheilung, Anordnung und Ausführung der Gedanken, welche selbst in den gelungenen Homilien angetroffen wird, eignen sich diese Predigten auch für Prediger als Musterarbeiten, und es wird gewiß kein Beser Homilien, wie Nr. IV.: Die Geschichte der Heilung des Blinden von Jericho, als Spiegel der geistlichen Genesung des Menschen (Ev. Euc. 18, 35—43); Nr. IX.: Das wahre Verhältniß des Erachtens nach dem Himmelschen zu unseren irdischen Beschäftigungen (Euc. 10, 38—42) und XII.: Des Petrus Fall und Rettung (Matth. 26, 69—75) ohne reiche Lehrengabe und wahre Erbauung aus der Hand legen. Das ist keine bloß trockne Sittenlehre, das ist kein schwülstig unklares Glaubenssystem: das ist reines unverfälschtes Wort Gottes, was vom Herzen zum Herzen dringt und nicht blizzend glänzt, sondern dauernd und segenreich erleuchtet. Rec. ist trotz dieses unzweideutigen Vorwurfs nicht so besangen, daß er das Buch von allen Fehlern frei sprechen wollte; aber er versieht sich keines Widerspruchs, wenn er sie in Vergleich mit den Vorgängen derselben für geringfügig erklärt. Indem er daher diese Predigten unbedingt empfiehlt, zollt er auch dem Verleger für die sehr elegante äußere Ausstattung derselben die ihm gebührende Anerkennung.

Früher erschien in demselben Verlage:

**Das Heil in Christo,
seine Aneignung und Verschmähung.
Drei Predigten
von
Julius Müller.
gr. 8. Geh. 10 Sgr.**

Anzeige für die Subscribers auf Fried. Schleiermacher's Werke.

Nach einem Abkommen sind die in meinem Verlage erschienenen Schleiermacher'schen Predigten über das Evangel. Marci und den Brief Pauli an die Kolosser, herausgegeben von Fr. Zabel, 2 Bände auf weiß Druck. 32 Thlr. Berlin. 42 Thlr. unter dem Titel „Literarischer Nachlaß“ den von Herrn Reimer auf Subscription angekündigten Schleiermacher'schen Werken einverlebt worden. Für Alles, was früher noch nicht im Druck erschienen ist, behält Herr Reimer gleichfalls den Titel „Literarischer Nachlaß“ bei.

Berlin, F. A. Herbig.

Eine Stimme aus der Kirchengeschichte aller Jahrhunderte. Herausgegeben von P. F. Major, v. D. M. 1835. 15 ggr.

In einer Zeit, wie die unsrige, da eine so auffallende Begriffswirbung herrscht, sieht sich jeder gebildete Mann nach gewissem Zeugniß der Wahrheit um, damit er nicht von der Willkür und Leidenschaft der Stimmführer dieser oder jener Ansicht, bei jedem Schritt, den er im Leben thut, beeinträchtigt werden könne. Neben einer gewissenhaften Erforschung des Wortes Gottes, das sich uns als absolute Wahrheit anbietet, ist aber wohl nichts geeigneter unser Urtheil über diese oder jene Erscheinung im Leben zu leiten, als ein gründliches Studium der Geschichte eben dieser Erscheinung.

Da nun auch unter uns, sowohl in der katholischen, als in der protestantischen Kirche, mancherlei Fragen über Kirche, Christenthum, Christenthum, Sectirer, Separatisten und dergleichen mehr angeregt werden, so glaubt der Herausgeber es seinen Freunden schuldig zu seyn, in diese kleine Schrift seine Überzeugung über so wichtige Fragen niederzulegen, indem er aber nur anerkannt gelehrt und fromme Männer der Kirche sprechen läßt, und wünscht nichts sehnlicher, als daß es ihm dadurch gelingen möchte, manche verfehlte Ansicht zu berichtigten, und diesenjenigen, welche unter uns die Wahrheit erkannt haben, in derselben zu bestätigen.

Blicke in die Weltgeschichte und ihren Plan von

A. Bräm, v. D. M.

1835. 16 ggr.

Wenn man Dinge sagen muß, die nicht den nun einmal gangbaren Ideen entsprechen, und also in den Lesern nicht viele vorbereitende Ansichten antreffen, auch nicht nach Ledermanns Sinne sind, so wird man

leicht missverstanden. Und wenn man allgemeine Urtheile und Ansichten über ganze Zeiten und über das große Ganze geben muß, so erscheint man leicht zu läufer und ungerecht, weil man nicht Zeit hat, durch einzelne Nachweisungen jedes Gemüth in die Sache hinein zu versetzen. In dessen ist es doch auch wahr, daß es unrecht ist, zurückzuhalten, was in unsern Tagen gesagt werden muß. Es soll auch nicht zurückgehalten seyn. Vielleicht könnte es einem Gegründeteren und Gelehrteren Anlassung werden, den großen geschichtlichen Stoff mit der Leuchte des göttlichen Wortes neu zu durchforschen, und das wäre doch ein großer Gewinn. Die Wissenschaft soll nicht meinen, sie sey die Wohlthätigkeit oder die Erzieherin der Religion, sie soll sich aber inniglich freuen, von der Sonne der ewigen Wahrheit bestrahlt und durchleuchtet zu werden.

Bei Eduard Weber in Bonn ist im Laufe dieses Jahres unter andern erschienen:

Delbrück, Ferd., Gelehrsamkeit und Weisheit. gr. 8. geh. 6 gGr.

Lücke, Dr. Friedr., Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes. 2r Theil. — Auch unter dem Titel: **Commentar über das Evangelium des Johannes.** 2r Theil. Auslegung von Kapitel V — XXI. Zweite, umgearbeitete Aufl. gr. 8. 3 Thlr. 4 gGr.

Plüsckie, Dr. Io. Theop., de Psalterii Syriaci Mediolanensis a Caietano Bugato editi peculiari indole eiusdemque usu critico in emendando textu Psalterii Graeci Septuaginta interpretum. 8 mai. 12 gGr.

Sack, Friedr. Ferd. Ad. und K. H. Sack, Predigten. gr. 8. 1 Thlr. 8 gGr.

Schlegel, Friedr., philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806. Nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts. Aus dem Nachlaß des Verewigten herausgegeben von C. J. H. Windischmann. 1r Bd. gr. 8. Subscriptpr. Druckp. 2 Thlr. 8 gGr. Belinp. 3 Thlr. 4 gGr.

Wenz, Phil. Jac., des Glaubens Kraft, oder Denkwürdigkeiten aus dem Leben der ersten Glaubenshelden der protestantischen Kirche, vorzüglich in Frankreich; ein Beitrag zur Kirchengeschichte. Mit einer Vorrede vom Prof. Dr. K. H. Sack. gr. 8. 1 Thlr. 8 gGr.

Unter der Presse ist:

Prichard, M. D. J. C., Darstellung der Aegyptischen Mythologie, verbunden mit einer kritischen Untersuchung der Ueberbleibsel der Aegyptischen Chronologie. Uebersetzt und begleitet mit Anmerkungen von L. Haymann. Nebst einer Vorrede von A. W. von Schlegel. In einem Bande. gr. 8.

Bei G. Schmerber in Frankfurt a. M. sind erschienen:

R e d e n
über
religiöse Gegenstände.
Von
A. Binet,
Prof. der Bereitsamkeit und der Franz. Litteratur.
Nach der zweiten Ausgabe übersetzt
von
A. C. Vogel,
evangel. lutherischem Pfarrer.

Preis 1 Thlr. 26½ Sgr. oder 1 Thlr. 21 gGr.

Das Original hat zwei Auflagen erlebt, bei dem beschränkten Kreise, da die Zahl der französischen Protestanten verhältnismäßig gering ist — und dieses Werk scharfsinnige Leser voraussetzt, ein sprechendes Zeugniß, daß in demselben nichts Mittelmäßiges geboten wird. — Diese Reden sind ein wichtiger Beitrag zur Verherrlichung des Christenthums. — Die Forderungen, die der Mensch an eine Religion machen muß, daß sie erleuchte, bessere, tröste, daß sie dem Menschen zum wahren, beglückenden Verhältniß zu Gott, zur Gesellschaft, zu sich selbst verhelfe, sind darin klar auseinandergesetzt; den menschlichen Versuchen, in ihren philosophischen Religions- und Moralsystemen jenen Forderungen zu entsprechen, läßt der Verfasser zwar Gerechtigkeit widerfahren, stellt sie aber zugleich in ihrem Unvermögen dar, den Menschen sein Ziel erreichen zu lassen, hebt auf eine überzeugende Weise die Notwendigkeit hervor, daß dem Menschen Hülfe von oben geboten werde, und zeigt nun, wie das Evangelium die Kraft Gottes sei, selig zu machen, Alle die daran glauben. Die bedeutendsten Einwürfe gegen das Evangelium werden weder übersehen noch ohne Berücksichtigung gelassen, vielmehr in ihrer Schärfe dargestellt, aber dann auch mit mächtigen siegreichen Waffen bekämpft.

Gebildete und namentlich Prediger, denen ja besonders um Verehrung ihrer christlichen Ansichten zu thun ist, werden reichen Gewinn ziehen aus des Verfassers klarer, tiefer, geistvoller Auffassung und Behandlung der heiligsten Angelegenheiten des Menschen.

In demselben Verlage sind erschienen:

Der Tisch des Herren. Ein Andachtssbuch für Abendmahlsgenossen. Von A. W. Möller, 2te verbesserte Aufl. 11½ Sgr. (9 gGr.), auf Velinpap. mit einem Stahlstiche 20 Sgr. (16 gGr.)

Der denkende Christ. Von E. Egeling, aus dem Holländ. von Weydemann. 15 Sgr. (12 gGr.), Velinpap. 22½ Sgr. (18 gGr.)

Zägliche Herzensweide aus Dr. M. Luther's Werken, herausg. von Krummacher. 1 Thlr. 4 Sgr. (1 Thlr. 3 gGr.), fein Papier 1 Thlr. 22½ Sgr. (1 Thlr. 18 gGr.)

Joh. Caspar Lavater nach seinem Leben, Lehren und
Wirken dargestellt v. Herbst (in Commission). 1 Thlr.
15 Sgr. (1 Thlr. 12 gGr.)
Der Brief des Apostels Paulus an die Römer,
ausführlich erklärt von D. C. Glöckler. 2 Thlr. 7½ Sgr.
(2 Thlr. 6 gGr.)
Die Evangelien des Markus, Matthäus und
Lukas in Uebereinstimmung gebracht und erklärt von
demselben. Zwei Abtheil. 3 Thlr. 10 Sgr. (3 Thlr.
8 gGr.)
Historische Glaubwürdigkeit der Offenba-
rung von Chalmers, aus dem Engl. von Oster.
26½ Sgr. (21 gGr.)
Von der Macht und der Gewalt des Glau-
bens von Willemer. 19 Sgr. (15 gGr.)
Emmerich's Predigten. 2 Theile. 1 Thlr. 20 Sgr.
Ausgewählte Predigten von J. C. Spieß. 3 Bde.
3 Thlr.

Epistola
vulgo ad Hebreos inscriptam
non ad Hebreos
etc. datam esse, demonstrare conatur *E. M. Roeth*.
Svo maj. 1 Thlr. 15 Sgr. (1 Thlr 12 gGr.)

Für Theologen und gebildete Freunde christlicher Wiss-
senschaft und Erbauung.

Subscriptions-Einladung
auf die
zweite Auflage
des
Handbuchs
der
Allgemeinen Kirchengeschichte
von
Dr. H. C. Ferd. Guerike.

Ausgabe in 12 Heften.

Preis jedes Heftes: 8 Sgr. (10 Sgr.)

Die erste Auflage des Handbuchs der Allgemeinen Kir-
chengeschichte von Guerike, welche im Jahre 1838 in zwei
Bänden erschien, ist jetzt, nach einem Zeitraume von noch nicht zwey
Jahren gänzlich vergriffen.

Die große Theilnahme, welche das Werk schon in der ersten Aus-
gabe auf eine so ausgezeichnete Weise gefunden, wird der neuen gewiß
in noch höherem Maße zu Theil werden, da hier die nachbesserte

Hand des Herrn Verfassers dem Werke neue bedeutende Vorzüge mittheilen konnte.

Um aber auch unsrerseits die möglichst weite Verbreitung des Werkes durch möglichst billige Ankaufsbedingungen zu begünstigen, wählen wir für die bereits im Druck begonnene zweite Auflage den Weg der Subscription und die bequeme Erscheinung in Heften.

Über die wissenschaftliche Eigenthümlichkeit, welche dem Buche eine so ehrenvolle Aufnahme verschafft, erlauben wir uns nur noch einige Andeutungen.

Guerike's Kirchengeschichte ist nicht allein für den gelehrt Theologen, für Theologie Studirende, so wie für solche, welche es wieder einmal seyn wollen, sondern auch hauptsächlich für jeden gebildeten Freund der Theologie bestimmt. Eine klare und übersichtliche, bündige und doch vollständige Darstellung der Thatsachen und deren Entwicklung führt die Leser in ein lebendiges Verständniß der allgemeinen Kirchengeschichte ein, und es möchte in den verschiedenen Zweigen der theologischen Wissenschaften nicht leicht ein Werk gefunden werden, welches in gleich hohem Maße den Anforderungen des gelehrt Lesers, wie des gebildeten Freundes christlicher Wissenschaft und Erbauung entspräche.

Den Blick der Leserteren auf das neu begonnene Unternehmen hinzu lenken und ihrer Theilnahme dasselbe noch besonders zu empfehlen, dessen wird es bei der weiten Verbreitung des Buches an den meisten Orten nicht mehr bedürfen; wo dasselbe aber bisher noch nicht näher bekannt, da wird es, so hoffen wir, bald theilnehmende und zahlreiche Leser um sich her sammeln, wozu die unterzeichnete Verlagshandlung gern durch die oben gedachten erleichternden Ankaufsbedingungen die Hand bietet.

Mit 12 Heften, welche schnell auf einander (jeden Monat wenigstens 1 Heft) folgen, ist das Ganze, gegen 80 Bogen gr. 8. stark, beendet. Der höchst billige Preis jedes Heftes in Umschlag ist 8 Ggr. (10 Sgr.). Der Druck ist scharf und deutlich und auf weißem Papier ausgeführt.

Die Zahlung für jedes Heft ist immer erst nach Empfang derselben zu berichtigten, jedoch macht sich jeder Subscriptent auf die Abnahme des ganzen Werkes verbindlich.

Halle, den 31. October 1835.

Gebauer'sche Buchhandlung.

Alle Buchhandlungen nehmen Bestellungen an.

In dem Verlage des Unterzeichneten ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Martin Luther's Leben

von

Gustav Pfizer.

Mit vier Stahlstichen von dauerndem Kunstwerthe.

Erste Abtheilung.

Ungefähr 50 Bogen gr. 8. in 4 Abtheilungen, jede mit einem Stahlstich. — Preis einer Abtheilung 12 gl. oder 54 kr., und somit, für den Zweck der allgemeinsten Verbreitung,
das ganze Werk nur 2 Thlr. oder 3 fl. 36 kr. Th.

Man hat in Deutschland schon oft den Wunsch vernommen, es möchte einmal ein klares, möglich gedrängtes Werk erscheinen, das durch Unabhängigkeit, Geist und strenge, lauterer Wahrheit Jeden zu bestiegen vermöge, dem es in der jehigen Zeit, wo Luther und die durch ihn geschaffene Reformation eine immer steigende Wichtigkeit gewinnen, um Belebung und einen richtigen Blick in seinen Charakter, seine Entwicklung und seinen tiefgreifenden Einfluss zu thun sey. Wie sehr das treffliche Buch seine schöne Aufgabe erfülle, will der Leser am besten selbst beurtheilen, und die Verlagshandlung bitte statt aller weiteren Worte nur, sich dasselbe zur näheren Einsicht auslegen zu lassen, und sich namentlich noch von dem seltenen Gehalt der künstlerischen Vollendung der Stahlstiche zu überzeugen.

Stuttgart. Januar 1836.

S. S. Biesching.

Bei W. Langewische in Iserlohn und Barmen ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Handbuch
der
neuesten theologischen Literatur
für
Theologen.

Oder: Anleitung zur Kenntniß der in den neuesten Zeiten erschienenen vorzüglichsten und brauchbarsten theologischen Schriften. Von W. D. Führmann. Groß. Erste Lieferung. (Bog. 1—24.) Subscr. Preis, gültig bis Ende d. J. 12 Thlr.

Dieses mit unermüdlichstem Fleiß ausgearbeitete jedem Theologen gewiß willkommene Werk umfaßt hauptsächlich die theologische Literatur der letzten 15 Jahre, wissenschaftlich geordnet, mit eigenem und fremdem Urtheil, Nachweisung und kurzer Charakterisirung der den einzigen Schriften zu Theil gewordenen Recensionen in Zeitschriften, Angabe des Umsangs, Formats und Preises jedes aufgesuchten Buchs u. Alphabetiche Sach- u. Namenregister werden die Bequemlichkeit des Gebrauchs erhöhen. Das Ganze wird nur zwei mäßige Bände bilden.

Ankündigung
einer

äußerst wohlfeilen und schönen Kupfer-Bibel.
Bei Eduard Kümmel in Leipzig ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:
Die heilige Schrift A. u. N. Testaments in hundert Kupfertafeln nach der Reihenfolge der bibl. Bücher dargestellt. Nebst histor. Erläuterungen v. D. F. Lindner. Quer Fol. 3 Thlr. 8 gr.

Diese Kupfertafeln, zwar schon vor längerer Zeit in Augsburg gestochen, aber sehr gut erhalten, sind mit grossem Fleiß und Ausführlichkeit gearbeitet, und zeichnen sich in dieser Hinsicht vor vielen bibl. Kupferwerken neuerer Zeit vortheilhaft aus. Der Verleger fand sich deshalb veranlaßt, sie aufs neue, mit einer zweckmäßigen Erklärung versehen, herauszugeben, und zwar für einen so wohlfeilen Preis, der gewiß das Dreifache übersteigen müste, wenn die Platten jetzt neu gestochen werden sollten.







